S-UB
BQ4
M8
1939


RIJKSUNIVERSITEIT LEIDEN
1 221 980 9

Instituut voor Oosterse en
Slavische Talen
Nobelstraat 2b
UTRECHT

S-UB
BQ4485
M8
1939

Instituut voor Oosterse en
Slavische Talen
Nobelstraat 2b
UTRECHT

OOSTERSE
LEESZ.
I7. W. 209

~~I B950~~ ~~I 250.4~~ ~~IB950~~ .4

La Lumière sur les Six Voies.



Les caractères chinois ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.



UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Gle

X
453 93

UNIVERSITÉ DE PARIS.

TRAVAUX ET MÉMOIRES DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE. — XXXV.

PAUL MUS,

MEMBRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT,
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES-ÉTUDES.

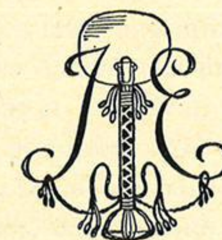
La Lumière sur les Six Voies.

TABLEAU DE LA TRANSMIGRATION BOUDDHIQUE

D'APRÈS DES SOURCES SANSKRITES, PĀLI, TIBÉTAINES ET CHINOISES
EN MAJEURE PARTIE INÉDITES.

I

INTRODUCTION ET CRITIQUE DES TEXTES.



PARIS
INSTITUT D'ETHNOLOGIE
MUSÉE DE L'HOMME, PALAIS DE CHAILLOT. PLACE DU TROCADÉRO (16e).

1939

COPYRIGHT BY INSTITUT D'ETHNOLOGIE. — 1939.

INTRODUCTION.

CONDITIONS D'UNE PALÉO-ETHNOGRAPHIE DE L'INDE : PARTICIPATION ET TRANSMIGRATION.

Le bouddhisme présente une remarquable transparence au fait ethnographique et au folklore de l'Inde ancienne. Bien des pratiques ou superstitions populaires mêlées à quelques traditions plus savantes, et dont la réduction au dogme est imparfaite, demeurent identifiables par-dessous les considérations philosophiques propres au système — sur une Loi morale régulatrice de la transmigration, ou sur la libération finale (mokṣa, nirvāṇa).

Un fonds indien commun se discerne ainsi, à travers la riche littérature bouddhique et l'archéologie dont elle se double, avec une netteté qui n'appartient à aucune autre source. C'est ainsi qu'on a pu décrire l'état social de l'Inde du Nord-Est, à haute époque, en s'en tenant, ou peu s'en faut, aux informations fournies par le recueil légendaire des Vies Antérieures du Buddha — ou que les bas-reliefs de Sāñcī, Barhut et Amarāvatī (à partir du IIe siècle av. J.-C.) ont paru offrir aux premières observations des archéologues anglais l'aspect extérieur de divers cultes villageois modernes : culte des arbres, des pierres, des serpents, etc. Sans doute voyons-nous mieux aujourd'hui le danger qu'a pu présenter l'emploi à l'état brut de ces données d'apparence si concrète. La date de fixation relativement basse du recueil pāli des Vies Antérieures (Jātaka) interdit d'en reporter en bloc le témoignage aussi haut que l'époque du Buddha, comme on l'a d'abord voulu faire. Quant au prétendu culte des arbres et des serpents, il se confirme que ce n'a été, sous

le ciseau ancien, qu'une convention paradoxale, mais constante, tendant à illustrer scéniquement la légende du Buddha (censé assis sous l'arbre ou près du serpent, comme le veulent les textes parallèles), tout en s'interdisant l'exécution matérielle de son image.

En dépit de ces réserves ou retouches de détail, l'authenticité et la portée ethnographiques de cette double documentation bouddhique, écrite et figurée, nous semblent cependant destinées à trouver leur confirmation critique dans une analyse philologique et ethnographique suffisamment poussée. Si, par exemple, les Jātaka de la collection pāli demeurent, dans l'état où nous les avons, une compilation assez tardive, une meilleure connaissance de l'Inde pré-āryenne nous permet déjà — après les travaux de M. Przyluski et de Sylvain Lévi — d'entrevoir ce que ces textes hétérogènes conservent d'un fonds de traditions contemporaines du Buddha, ou plus anciennes que son temps. De leur côté, les figurations aniconiques du Buddha, présent dans la scène — dans certains cas des comparses l'écoutent, lui parlent : ils se prosternent à ses pieds dont seule la marque sur le sol apparaît pour nous — absent de l'image, ne perdront un peu de leur mystère qu'autant que nous saurons y reconnaître, passée à d'autres idées, la disposition aniconique des cultes patronaux, chtoniens, etc., pour laquelle, dans l'Inde ancienne (comme aujourd'hui encore à travers l'Asie Sud-Orientale), arbres, pierres, serpents, piliers, reliques, offraient l'appui concret qu'exige l'évocation d'un *genius loci*, spécification locale d'un *numen* en soi insaisissable. Voilà un des points, et il est capital, où l'histoire du bouddhisme ne se rétablira qu'à la lumière des circonstances et des antécédents ethnographiques[1].

Avant et après le bouddhisme, d'autres grandes religions civilisatrices se sont incorporé un semblable fonds de thèmes populaires, fixés en traditions locales, pour s'en faire une armature de célébrations réelles — « moralisées » selon leur canon — et de légendes souvent à peine renouvelées. En dépit de ses singularités

1. *La Mythologie primitive et la pensée de l'Inde*, Bulletin de la Société française de Philosophie. Paris, XXXVII, 1937, p. 83-126.

de doctrine, le bouddhisme tombe par là dans le domaine commun : car c'est un fait bien établi que le rôle décisif joué dans la constitution de sa légende et de ses cultes par le folklore chtonien de l'Inde pré-bouddhique et le petit panthéon qui en émergeait. : Nāga, ou Serpents magiciens, Bhūta, Yakṣa, génies locaux et « cadastraux »[1]. Il nous suffira de rappeler que la carte des lieux saints bouddhiques, marquée par une multitude de stūpa ou reliquaires architecturaux[2], est superposable à la carte des génies locaux : chaque stūpa a passé sous la protection du yakṣa de l'endroit[3].

L. Lévy-Bruhl s'est attaché, dans son dernier livre, à expliquer par une prédisposition de la « mentalité primitive » cette observation archéologique si fréquente d'une persistance des emplacements sacrés. Sans préjuger du fonds de la thèse, il est clair, de prime abord, que la donnée indienne s'avère ici toute proche de la documentation ethnographique utilisée par l'éminent historien de l'esprit humain qui vient de nous être enlevé[4].

En fait, rien ne saurait se montrer plus instructif pour les deux disciplines que cette homogénéité de la matière ethnographique commune et des informations que livre la terre indienne, pétrie par tant de civilisations successives. L'historien de l'Inde apprendra qu'il faut ramener à des normes ethnographiques, d'application très étendue, la plupart des traits aberrants qu'avait paru présenter l'évolution des coutumes et des idées dans ce subcontinent. L'ethnographe se trouvera du même coup fort utilement mis en garde contre une terminologie qui prêterait à de prétendus primitifs une pensée réputée prélogique.

1. *L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa*, Hanoï, 1934.

2. Ces tumuli hémisphériques ou campaniformes, à revêtement de brique ou de pierre appareillée, ou parfois monolithes, passaient pour enfermer dans une cachette ou dans une chambre secrète (selon leurs dimensions) une relique du Buddha ou de quelque grand saint.

3. *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*. Vol. I et II, 1. Hanoï, 1935. Cf. Sylvain Lévi, *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, JA, 1915, I.

4. LÉVY-BRUHL (Lucien), *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan 1938, p. 174 sq.

Au niveau de culture auquel il s'impose de situer les données indiennes, il ne saurait en effet être question d'user d'aucun de ces termes. Dans ce domaine, une simple remarque remettra à leur juste place historique des éléments analogues et parfois identiques à ceux dont la théorie du « prélogique » faisait état : c'est que si le folklore bouddhisant retient un fonds anāryen inséparable des cycles mélanésien, indonésien, etc., on y trouve inextricablement mêlés les noms et la légende de dieux védiques, grands et petits. Voilà donc une masse de traditions religieuses et de légendes du type inexactement dit « primitif » qui s'est montrée apte à absorber, sans s'altérer radicalement, ni changer de « logique », les tenants et aboutissants populaires de la grande culture indo-européenne à laquelle nous devons le Veda. Si tels sont, dans ce cas particulier, les enseignements de l'histoire, éclairant pour une fois la matière ethnographique, il s'en dégage un conseil de prudence pour l'ordinaire des cas, où manque cette ressource.

Il se rencontrera donc de certains états de culture, soit repliés sur eux-mêmes et à demi résorbés, soit dégradés par leur diffusion dans un milieu nouveau, inférieur à leur niveau d'origine, qui peuvent aussi bien marquer le retrait d'une plus grande à une moindre culture, celle-ci se stabilisant, que précéder et conditionner le passage d'une moindre à une plus grande explicitation des éléments de civilisation inclus dans tout état social. D'une seule et même tradition populaire, riche en « participations », comme celle où le bouddhisme a si libéralement puisé, les mouvements contraires de l'histoire ont pu faire à la fois l'antécédent « folklorique » d'une religion savante, pourvue d'une illustre littérature, et, au moins pour une part, la forme subséquente et dégénérée d'une autre religion et d'une autre littérature, antérieures ou extérieures à l'époque ou au domaine ethnique propres de ce folklore de transition.

Mais, nous dira-t-on peut-être, pour en juger, il est nécessaire d'esquisser, sinon de rétablir entièrement l'histoire de la société considérée, et la présence d'une histoire ôte du domaine laissé à l'ethnographe les sociétés pour lesquelles elle est possible. En réalité,

on trouve de tout dans un folklore comme celui de l'Inde, même l'annonce ou la réminiscence d'états de culture qu'une application trop stricte du critère conduirait à réserver aux disciplines philologiques seules — lesquelles, depuis un siècle et demi, se sont montrées passablement embarrassées de cette attribution exclusive, lorsqu'il s'est agi de parvenir, sous les textes, jusqu'à une description acceptable du fait humain : les contradictions qui obscurcissent l'interprétation du bouddhisme ancien en sont une preuve suffisante. D'autre part, cette séparation des disciplines n'aura pas été moins préjudiciable aux ethnographes, qu'elle a privés de la référence indienne, lorsqu'ils se sont essayés à écrire ce que M. Mauss a nommé un jour, par boutade, « l'histoire des peuples qui n'en ont pas ».

Le point de méthode nous paraît cependant assez clair : *a priori*, une histoire qui s'est perdue n'a pas, de ce seul fait, échappé aux lois de celle qui s'est conservée et c'est en ce sens qu'il n'y a point, sauf par un véritable abus de langage, de « peuples sans histoire ». Il doit en résulter, comme première conséquence, que toute information directe concernant une mentalité primitive n'est nécessairement qu'un mirage : un commencement absolu des faits mentaux ou sociaux n'est nulle part expérimentalement accessible. S'il est un fait dont on se sente mieux assuré aujourd'hui qu'il y a trente ans, c'est que pas plus que la « mentalité » de l'Inde bouddhique, voire de l'Inde pré-āryenne, ne sont « primitives », celles des Indonésiens, Micronésiens, Polynésiens ou Amérindiens si libéralement cités comme témoins dans le grand débat du Prélogique[1].

Lévy-Bruhl découvrait des traces caractéristiques et mieux que des traces de « prélogismes » et de « mentalité primitive » jusque dans les plus notables civilisations de l'Amérique du Sud ou de

1. Cf. la discussion des thèses de Lévy-Bruhl au cours d'une séance spéciale de la Société française de Philosophie, *Bulletin*, XXIII, 1923, et les observations présentées par M. Mauss, *ibid.*, XXXVII, 1937, p. 107 sq. Aperçu des migrations océaniennes dans P. Rivet, *Les Océaniens*, JA, 1933, I. Ces peuples « sans histoire » ont une littérature, non pas écrite mais mémorisée : n'oublions pas que tel a été aussi pendant longtemps le cas de l'Inde ancienne et en particulier de l'Inde bouddhique.

l'Afrique. On lui en a montré d'autres dans notre Moyen Age. Mais les Temps modernes eux-mêmes sont loin d'en être exempts : les pages les plus brillantes de la *Mythologie primitive* n'ont-elles pas pertinemment cherché de ce côté la source du plaisir toujours neuf que notre esprit retire de la fable : « Si Peau d'Ane m'était conté... » ? Survivances ? Mais il s'agit de faits pleinement vivants et qui, s'ils s'élaborent davantage, ne perdent rien de leur caractère à se trouver portés par des formes d'art ou d' « expérience mystique » qui ne sont plus aucunement « primitives ». Renonçons donc, devant les retours de l'histoire, à l'évolutionisme en ligne unique et à deux temps dont s'était satisfait, au début de ses recherches, l'auteur des *Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*.

Les associations illogiques, ou pour mieux dire peut-être les raccourcis logiques des associations dites « de participation » garderont cependant leur valeur documentaire, ou même en prendront une plus grande, lorsqu'on les référera à une histoire de l'esprit humain et non plus à son illusoire généalogie. Cessant d'être définis linéairement dans le cours des temps, comme appartenant à une phase mentale (« préculture »), étrangère de par sa nature à nos modalités de pensée ou du moins radicalement dépassée par celles-ci, ces faits devront s'interpréter, à chaque moment de l'histoire, pour ainsi dire transversalement : le départ entre eux et les activités plus strictement logiques ne sera plus fonction que de l'alternance des éléments et des dispositions psychologiques qui prédominent à tour de rôle dans l'exercice de la pensée. Lévy-Bruhl a lui-même frayé cette voie en rapprochant par exemple certaines modalités de l'expression artistique et les comportements de la participation « primitive » (ce qualificatif était là d'emploi particulièrement dangereux) — et surtout en plaçant l'ensemble de ces comportements sous la dépendance d'une « catégorie affective ». Ce sont là, dans l'homme, des notations permanentes.

Prenons garde qu'après avoir paru se classer à l'écart de toutes les perspectives communes, l'illustre philosophe de l'ethnologie en est revenu ainsi, par un détour inattendu, à un livre trop oublié peut-être, travail de plus de forme que de substance, mais dont les

conclusions, pour schématiques qu'elles fussent, anticipaient déjà sur ce qui nous paraît acquis dans l'œuvre singulièrement plus étendue et plus pénétrante qui a mûri des *Fonctions mentales* à l'*Expérience mystique* : nous voulons parler de la *Logique des sentiments* de Th. Ribot.

Entre les faits ethnographiques déjà effleurés par Ribot et le champ habituel de notre psychologie et de notre logique, le témoignage indien aura pour principal intérêt de faciliter une transition jusqu'ici trop abrupte. Certaines données chinoises, classiques ou médiévales, seraient d'un effet analogue. N'est-ce pas d'ailleurs la lecture d'un historien chinois, Se Ma tsien, traduit par Ed. Chavannes, qui a fourni à Lévy-Bruhl, de son propre aveu, l'idée première d'une « mentalité » irréductible à la nôtre ? L'originalité, la prompte célébrité et le nombre des ouvrages de Lévy-Bruhl en ont fait un peu négliger les déterminations et limitations initiales. C'est à celles-ci, au contraire, qu'il conviendra d'abord de se reporter pour la meilleure utilisation critique d'une œuvre dès maintenant presque classique.

Refermant son Chavannes, le futur auteur des *Fonctions mentales* s'était en principe interdit une étude de seconde main relative à la pensée de l'Inde et de la Chine, gardée par deux grandes littératures dont il disait, par scrupule de méthode, que l'on ne s'improvise pas l'interprète. Du même coup cependant les recherches qu'il a poussées depuis, dans d'autres domaines, avec une patience et une lucidité admirables, se trouvaient d'avance détachées de l'ensemble de l'histoire. Non certes inutiles ou inexactes *a priori* : elles resteront extrêmement riches en enseignements de détail. Mais leur pleine utilisation dépendra d'une réintégration préalable dans le tableau historique dont elles n'atteignent volontairement qu'une partie.

Sans donc nous étendre outre mesure sur la facile remarque qu'il est après tout aussi utile de savoir le houaïlou pour pénétrer la pensée canaque que le chinois pour comprendre les Chinois, et ainsi du reste, notons simplement que la disparité observable entre la « mentalité primitive » et notre civilisation s'explique déjà par

cette omission d'un intermédiaire logique — voire même historique, — car les civilisations indienne et chinoise iraient de pair, à bien des égards, avec celles de l'Égypte, de l'Asie Mineure, etc., ou avec notre Moyen Age, c'est-à-dire avec les antécédents des deux plus grandes civilisations « logiques » (par la place qu'y a prise l'esprit scientifique, par la codification des mœurs, etc.) que le monde ait connues : celle de l'antiquité gréco-latine et celle de nos Temps modernes. Est-ce dans la nature des choses ou est-ce dans la méthode qu'il existait un hiatus ? Ce qui nous semble en effet tomber dans l'intervalle négligé par Lévy-Bruhl, c'est la double impossibilité de trancher soit entre la pensée dite « primitive » (cultures indonésienne, mélanésienne, etc.) et l'antiquité indienne ou chinoise, soit entre notre propre civilisation et celles de la Chine et de l'Inde ; autrement dit, c'est la constatation d'une certaine unité de l'esprit humain.

S'il se rencontre des « participations » dans les domaines indien et chinois (et nous verrons qu'au moins du côté de l'Inde, elles ne font pas défaut), au lieu de les interpréter par l'application pure et simple de leur théorie ethnographique actuelle, ne faudra-t-il pas plutôt reprendre celle-ci par la base, à la lumière de ces faits nouveaux ? On sera moins tenté de recourir à l'hypothèse d'une inaptitude congénitale des « primitifs » à saisir notre principe d'identité ou de contradiction (à savoir qu'une même chose, en même temps et sous le même rapport ne peut en être une autre), en voyant la participation s'étaler dans l'Inde en des modalités raffinées, conditionnées par une dialectique rompue à la considération de l'être, du non-être, de toutes les combinaisons possibles et enfin de l'absence simultanée des deux ; modalités pour lesquelles le principe de contradiction est moins une vérité inaperçue qu'une formule élémentaire, sophistiquement dépassée.

A un niveau ethnographique comparable à celui auquel se tient d'ordinaire le théoricien de la *Mentalité primitive*, l'expérience directe, en communication linguistique suffisante, des Churu et Kahauv du Sud-Annam (pour ne rien dire des Chams en pleine régression culturelle), ne nous a personnellement jamais incité à

attribuer les faits de participation, fort abondants en ce domaine, à la naturelle confusion d'un esprit insensible aux contradictions les plus évidentes et à imaginer, par exemple, qu'un homme se croit pierre (i. e. croit être aussi, mystiquement, une pierre), faute de sentir la différence des règnes de la nature. La seule familiarité du même sujet avec des techniques matérielles souvent fort avancées suffit à ne lui laisser ignorer aucune des différences pratiques sur lesquelles repose notre distinction de l'animé, de l'inanimé, etc. L'hypothèse « prélogique » est plus désespérée encore dans l'ordre des faits populaires annamites, que nous avons eu aussi l'occasion d'approcher. Au Tonkin — pays dont l'état de culture, au niveau de la vie villageoise, ne serait pas impossible à comparer, tout compte fait, à celui de certaines de nos campagnes — l'importance des « participations », traditionnelles ou occasionnelles, n'est pas moindre qu'en pays moï. Et pourtant ceux qui témoignent de cette « mentalité », qu'on ne saurait, en l'espèce, dire primitive, montrent en même temps trop d'esprit de finesse, voire même d'esprit géométrique, pour qu'on la puisse davantage dénommer une mentalité prélogique. Les adeptes du culte si répandu et si vivant des Saintes Mères seront aussi bien d'habiles commerçantes, toujours un peu prêteuses, et qui sauront compter, même, et surtout, à intérêts composés. L'instrument logique complet que tout cela suppose ne nuit aucunement à la sincérité avec laquelle, le moment venu, elles « participeront », dans leurs danses mystiques, à l'essence surnaturelle de la divinité évoquée [1].

Dans tous ces exemples, comme dans la majeure partie des cas allégués par Durkheim, Lévy-Bruhl ou M. Mauss, l'essentiel nous paraît être qu'il s'agit de pratiques ou de croyances à grandes résonnances affectives, et qui souvent sont en relation plus ou moins directe avec des paroxysmes collectifs. La « mentalité » qu'elles supposent serait donc surtout une mentalité d'exception, momentanée, plutôt que la mentalité habituelle postulée par l'hypothèse qui reléguait ces faits loin en arrière de nous dans l'histoire

1. *Les Religions Indochinoises*, dans S. Lévi, *Indochine*, Paris, 1931.

de la civilisation, selon une spécieuse hiérarchie des « cultures » et « semi-cultures ». Mentalité d'exception, supposant donc une autre mentalité, celle de la vie courante, dont elle ait conscience de différer. Et logique d'exception, supposant une logique courante — celle des techniques, etc. — dont, pour prendre conscience d'elle-même comme telle, elle puisse avoir le sentiment de différer. Si nous ne nous abusons, des contradictions ou incompatibilités aussi grossières que celles par-dessus lesquelles s'établissent les participations (homme et pierre, homme et kangourou, etc.) sont si bien aperçues qu'elles constituent l'élément fondamental du dispositif. Ce sont elles qui seules en ces instants « sacrés » ont la puissance d'assurer, en s'effaçant, que l'on est sorti du domaine profane. Posées pour être niées : mais cela exige qu'on les ait d'abord de quelque façon reconnues. Elles donnent sa pleine valeur expressive à la violence délibérément faite à la raison commune, ce qui est dire à des manières de voir bonnes pour le temps profane et qui le caractérisent. Se montrer indifférent à la contradiction, ou mieux, en violer, de façon délibérée, les règles de sens commun, ce qui est tout le comportement de participation, constitue le critère et le signe extérieur du changement d'état.

Nous avons déjà sommairement décrit, dans un précédent travail, ces surclassements temporaires d'un groupe ou d'une fraction de groupe : l'indice en est une modification soit conventionnelle soit réelle (par suggestion collective) des perceptions de ce groupe, et en particulier de la manière dont il voit ou prétend voir certains objets sacrés ou certaines opérations rituelles. Là où les enfants, les femmes, et en général les profanes, n'aperçoivent ou n'apercevraient qu'une pierre, ou des masques, ou une gesticulation grotesque, les initiés « perçoivent » la présence des ancêtres et « voient » ceux-ci, et ils se classent et se reconnaissent par cette perception même. L'Inde bouddhique a admis et conservé longtemps des pratiques analogues. L'illustre savant et voyageur chinois Hiuan tsang, venu dans l'Inde au VIIe siècle AD, a pu encore « voir », en toute sincérité, le Buddha sur des parois de pierre polies, où une ombre seulement se profilait, devant les yeux de moindres saints, le vulgaire, lui, n'apercevant que la pierre nue : le principal en l'affaire est moins la croyance à une modification intervenant dans l'objet (car dans ce cas elle eut été, quand elle se produisait, visible pour tous), que l'importance attachée à un classement des hommes par les variations de la perception qu'ils en obtiennent[1].

Une certaine reconnaissance implicite du principe de contradiction est ainsi partie intégrante de la « participation ». Une pierre n'est que pierre. Un trône vide n'est point autre qu'il n'est. Vérités — mais vérités du domaine profane, auquel on les laisse, et qui se caractérise comme tel en les acceptant. Mais qu'en adviendra-t-il, pour ceux qui justement prétendront s'élever au-dessus du profane ? La commune réponse des grands symbolismes religieux de l'Inde et de la technique « primitive » de l'initiation est que ceux-là verront changer l'apparence de tels ou tels objets qu'une logique vulgaire immobiliserait dans leur état profane, non susceptible, en tant que tel, de contradiction. Mais, pour qui sait voir, pour qui a des yeux pour voir, les yeux de l'initié, la pierre devient génie, la tablette ancêtre ; le siège vide, la colonne ou la relique *est* alors le Buddha : on lui mettra des habits, on lui fera de la musique, etc.[2]. Voilà l'esprit dans lequel l'art archaïque, déjà riche cependant en ressources plastiques, a couronné sa révélation figurée en laissant vide la place de l'objet le plus saint qu'eussent à percevoir les fidèles. Paradoxe à nos yeux, mais procédé d'intuition immédiate et qui allait de soi, en des pays où de tout temps comme aujourd'hui encore les cultes populaires les plus vivaces se sont tournés et se tournent moins vers les statues des génies ou des dieux, objets toujours visibles, donc contaminés par l'existence profane, que vers les emplacements sacrés ou les symboles aniconiques d'une présence cependant personnelle, pleinement perçue durant les seules phases évocatoires ou apparitionnelles.

1. Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, 1937.
2. *La Tombe vivante, esquisse d'une série ethnographique naturelle*. La Terre et la Vie, Paris, 1937.

Étendues au domaine ethnographique commun, ces observations aideront à discerner, dans l'ample collection de faits réunie par Lévy-Bruhl, trois modalités de la « participation », ou trois états de l'expérience psychologique y répondant, qu'il y aurait intérêt à différencier plus nettement que ne le fait même l'*Expérience mystique*.

A l'état constitutif ou naissant, c'est surtout une disposition ou une tradition *collective* qui rend compte d'un grand nombre de participations, sinon de toutes : celles-ci, auprès des sociétés qui en ont fourni les exemples les plus significatifs, sont très souvent la matière de l'initiation. On devient membre de plein droit d'un groupe, en étant introduit à la connaissance des participations qui le fondent, et en s'associant à ces participations.

L'état de résurgence ou de ré-actualisation peut au contraire être soit collectif soit individuel ; collectif, il est ou périodique ou occasionnel. Les célébrations ou commémorations périodiques renouvellent la participation et le contrat avec le surnaturel qu'elle implique : ici se placeraient en majeure partie les faits totémiques. Par ailleurs, certaines circonstances critiques (disette, présages menaçants, etc.) forcent aussi, hors calendrier, le groupe à se replier occasionnellement sur les objets sacrés et les participations dont ils sont l'âme. Quant aux ré-actualisations individuelles, elles sont toujours de ce dernier type : toute expérience qui en est faite périodiquement, même par personne isolée, s'intègre en effet au calendrier, lequel est le fait collectif par excellence.

Enfin entre ces deux modalités actives, il est nécessaire de faire la part très large, à titre d'intermédiaire, à un troisième état : état latent, où la participation n'est nullement mise en doute, mais où au contraire elle semble assez assurée pour rester comme en sommeil. Lévy-Bruhl n'a point manqué, à l'occasion, d'observer cette préservation diffuse, perceptible déjà à travers les documents qu'il utilisait. Mais elle est bien plus apparente encore dans la matière ethnographique vivante, où elle correspond aux phases non mystiques de l'activité sociale et individuelle, c'est à dire à l'ordinaire des cas.

Pour le théoricien du prélogique, la pensée « par participation » étant la réaction spontanée de toute mentalité primitive, ce ne pouvait être là qu'une phase vide d'intérêt, un état neutre, où une pensée mystique par nature s'attendait en quelque sorte elle-même, toujours à fleur de peau d'ailleurs et prête à se manifester au premier incident surnaturel, au moindre présage concernant l'œuvre techniquement poursuivie dans l'automatisme de la vie.

Aussi haut que l'on puisse remonter expérimentalement ou par conjecture à la recherche des faits « primitifs », l'interprétation que nous suggérons rend au contraire cette vie pratique, soutien et condition du reste, à une activité logique suffisamment consciente de soi pour que nous puissions nous reconnaître en elle. La participation y perdra-t-elle en importance ? Nullement : son rôle jusque dans l'ordre des activités techniques ainsi définies s'étendra bien au delà de ce que ses plus chauds défenseurs ont jamais supposé. Seulement il faudra reconnaître qu'elle admet un aspect négatif et préservatif aussi bien qu'un aspect positif : c'est bien dans ce sens que depuis 1923, date de la discussion des thèses de Lévy-Bruhl devant la Société française de Philosophie, plusieurs interventions brèves mais vigoureuses de M. Mauss ont engagé à orienter l'enquête.

La participation au surnaturel est recherchée périodiquement et elle est encore désirée en temps de crise, pour reconduire de façon régulière, ou pour renforcer à l'occasion le contrat du groupe avec les forces mystiques dont il croit dépendre et dont, en particulier, il suppose que dépend sa postérité durant la période déterminée par le retour des célébrations normales. Celles-ci couvrent la dite période et déterminent, pour sa durée, un *état acquis* de la participation. Hors calendrier, les actualisations exceptionnelles des participations fondamentales du groupe sont toujours le signe ou l'effet d'une conjoncture critique : c'est tout l'ordre des choses qui est remis en question ; voilà précisément contre quoi la vie courante voudrait se prémunir par les célébrations périodiques, états forts, actuels, de la participation (collectivement déterminée), mais qui ont pour fin essentielle d'établir un état latent, implicite, non pas neutre, par conséquent, mais neutralisé et qui libère la pensée.

Sous la forme de cette participation provisionnelle, un puissant élément modérateur s'introduit dans les sociétés évoquées par Lévy-Bruhl, dont les descriptions, définitives à tant d'autres égards, ont eu le tort de ne pas retenir cet élément si constant et si efficace : il existe une prophylaxie de la participation, dirigée précisément contre les excès de la mystique « primitive », auxquels jusqu'ici on a voulu la réduire.

L'hypothèse du prélogique une fois écartée et les valeurs négatives et neutres de la participation reconnues, on voit mieux comment les faits de participation, dans leur ensemble, signalés par les paroxysmes de leurs attestations actives, mais objet aussi, dans l'ordinaire des temps, d'une croyance plus rassise, ont pu offrir à la réflexion une si riche matière, lorsque quelques esprits ont commencé à s'exercer de façon vraiment philosophique sur le spectacle des choses dont ces participations paraissaient tour à tour découvrir ou envelopper le côté surnaturel. A un niveau de civilisation assez élevé pour comporter, comme dans l'Inde, une interprétation de l'univers digne de retenir encore notre attention, on n'aura pas à s'étonner de voir la participation entrer fort avant dans l'économie des systèmes. Sans s'étendre ici sur les exemples très remarquables apportés par les modalités śivaïtes de l'hindouisme, on peut signaler que Lévy-Bruhl a eu une fois l'occasion de dire l'importance qu'il leur attribuait [1].

Un exemple plus abstrus, mais d'autant plus significatif, est celui du rapport que la doctrine bouddhique de la transmigration établit, contre toute logique, entre deux vies successives de ce qui, pour le brāhmanisme ou pour les vues du simple sens commun, mais non pas pour elle, serait un seul et même être. Le bouddhisme ancien niant l'existence d'une personnalité au sens d'une entité permanente (ātman, le « soi »), cet enchaînement pose à l'indianisme l'insoluble problème d'une transmigration sans transmigrant. Ce n'est pas seulement qu'il n'y ait pas, sauf pour les Saints omniscients, souvenir des vies antérieures : rien ne « passe » d'un être à l'autre, car il n'y a rien qui puisse être dit durer et se transmettre. Tout état s'évanouit aussitôt posé. Un autre le remplace, et ainsi de suite à l'infini. La continuité résulte du seul fait que chaque état, nous dirions chaque être, est en même temps et inexplicablement dans le passé un être (« état ») antérieur ou une série indéfinie d'êtres antérieurs et aussi, dans l'avenir, un être futur ou une série d'êtres futurs, de telle façon que la rétribution des actes (karman) soit continuellement perçue par leurs auteurs sous forme d'« états » nouveaux, gros à leur tour d'un avenir rétributif, selon les actes accomplis à leur occasion. L'idée de responsabilité assure ainsi au système un minimum indispensable d'intelligibilité, en rétablissant par delà la discontinuité des personnes physiques la continuité quasi juridique d'une personne morale. Mais il ne faut pas s'y tromper : ce n'était là, aux yeux des bouddhistes anciens, ni une substance réelle ni un sujet, dans l'acception métaphysique du terme. En rigoureuse orthodoxie, « celui » qui a accompli l'acte et « celui » qui en recueille le fruit ne sont pas une même personne et ne peuvent l'être : car il n'y a pas de personne. En supposer une est l'hérésie majeure.

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, 1937, p. 103-106.

Apparemment insensibles à la contradiction la plus manifeste, les mêmes textes n'hésitent pas cependant à affirmer, à quelques lignes de distance, que celui qui recueille le fruit « n'est pas autre » que celui qui a accompli l'acte (sans que ce soit la même personne !) ou encore que « c'est celui qui a accompli l'acte et celui-là seul qui en recueillera le fruit ». L'éminent orientaliste belge, Louis de La Vallée-Poussin, a vainement, après bien d'autres, consacré le labeur d'une longue vie à tenter d'éclaircir cet illogisme. Son dernier mot est que quelque accident de l'histoire a réuni là dans une même religion deux théories d'origine différente et d'ailleurs logiquement incompatibles, celle de l'absence de personnalité dans la transmigration et celle de la responsabilité transmigratoire. Mais rien dans nos sources ne confirme cette hypothèse ; dès le début, les deux inconciliables se montrent effectivement conciliés. Leur compatibilité n'est pas simplement matière à discussion : elle est inscrite dans les faits. Il faut donc que l'incompatibilité apparente résulte d'une manière inadéquate de poser le problème.

Si le rapport entre deux états successifs de la transmigration

bouddhique n'est ni celui de deux êtres, ni celui de deux moments d'un être, ou de deux modalités d'une même substance, ou de deux attributions relatives à un même sujet, nos catégories semblent incapables de s'en saisir logiquement : d'où l'importance que prend une constatation d'ailleurs aisée, à savoir, que les seules expressions auxquelles ce paradoxe soit réductible, tel qu'il ressort des textes authentiques, reviennent en définitive à celles dont Durkheim s'était vu déjà contraint d'user, pour énoncer la règle des participations : « ce pouvoir d'être à la fois et inexpliquablement soi-même et autre chose que soi-même ». La transmigration bouddhique se développe comme une série de participations : celles-ci en assurent la cohérence élémentaire, entre chaque couple d'états, contre toute logique. Entre ces états successifs, seul subsiste en effet leur rapport même, substitué à la notion de personnalité une et continue : rapport que l'on pourrait être tenté de définir en empruntant à Lévy-Bruhl la dénomination de « dualité-unité ».

Le plus profond des commentateurs occidentaux de la philosophie bouddhique, M. Th. Stcherbatsky, de Léningrad, a proposé de réduire obliquement l'insoluble problème de la transmigration sans transmigrant en attribuant au bouddhisme ancien l'invention de la relativité universelle : l'argumentation est très étudiée et il semble qu'il soit difficile, sur le plan philosophique où elle se développe, d'en établir valablement une réfutation. Pour qu'elle fût historiquement convaincante, il faudrait toutefois qu'il fût possible de croire à une anticipation de cet ordre, dans l'Inde du ve siècle avant notre ère : et c'est ce qui a paru difficile à admettre.

Mais peut-être l'embarras des philologues tient-il surtout à ce qu'ils ont omis de consulter en temps opportun les indications convergentes de l'ethnologie. D'accord avec celles-ci, s'il est assez probable que la doctrine bouddhique de la non-personnalité (nairātmya) procède d'un certain *relativisme*, il aurait fallu ajouter aussitôt que ce n'est aucunement celui de notre physique mathématique, ni son pressentiment. Il faut en chercher les antécédents d'une part dans les excès du personnalisme brāhmanique, lesquels rendaient formellement nécessaire une réaction, et d'autre part dans un ensemble

de participations, élément plus populaire, dont la théorie nouvelle a tiré beaucoup de sa substance folklorique.

La participation implique, dès l'origine, le sentiment d'une certaine relativité, puisqu'elle brise les limites du sujet réel : « je suis aussi cet autre... ». Poussant ces vues presque jusqu'à l'absurde, la pensée brāhmanique en était venue à loger au centre de tout un sujet cosmique unique, tirant à soi toute réalité foncière et ne laissant au monde comme il va, avec ses péripéties et ses créatures, qu'un caractère déjà relatif, ou irréel, en face du plein du réel, rassemblé, au delà de toutes les spécifications individuelles, dans l'indivisible total de cet Absolu (le grand Ātman). Mais du fait même qu'une notation totale ou cosmique du « Soi » devenait uniformément la substance et le sujet de tout au monde, donc de toutes les aventures de la transmigration, réputées irréelles, en vérité dernière, le « moi » au sens immédiat et concret se trouvait dès ce moment éliminé des séries transmigratoires. Il était réservé à la négation bouddhique de la personnalité de chasser, à son tour, de la transmigration ce moi cosmique et métaphysique : la série transmigratoire ne sera plus faite que de termes tous égaux, tenant les uns aux autres, successivement, par des identifications qui les laissent irréductibles à un sujet (participations), tous également fugaces, sans rien désormais qui les transcende. C'est dire que la notion de sujet réel, d'abord affaiblie par une extension illogique (participation) s'est finalement dissoute dans les participations mêmes qui l'avaient indûment étendue. « Moi », ce n'est désormais pas plus ce que je suis que ce que j'ai été. Il n'y a pas de moi. Et cependant, ma série totale (saṃtati), c'est moi. Si l'on ne disposait du fil d'Ariane de la participation, ces contradictions accumulées à plaisir fermeraient toute issue.

Faudra-t-il donc que la philologie indienne s'en remette aux décisions d'une ethnologie pénétrant tout armée dans le domaine des recherches bouddhiques ? La mise au point d'une méthode combinant deux disciplines aussi différentes demandera plus de temps et de précaution : elles ne s'associeront utilement que si chacune s'adapte, selon ses ressources propres, au fort et au faible de l'autre.

Si l'observation d'une ressemblance entre les « participations » ethnographiques et celles de la transmigration bouddhique est destinée, dans l'avenir de ces études, à être plus qu'une coïncidence curieuse, ce sera, pensons-nous, dans la mesure où ni l'une ni l'autre de ces deux séries de faits et d'interprétations ne demeureront ce que nous les voyons être, avant une confrontation dont ce qui précède aura suffisamment montré l'urgence méthodique.

La documentation rassemblée dans ce premier volume — texte et traduction des Ṣaḍgatikārikā, extraits et analyses de la Lokaprajñapti et de la Chagatidīpanī aṭṭhakathā, références au Saddharmasmṛtyupasthāna traduit en chinois, etc. — a dû être soumise, avant toute utilisation comparative, à une critique philologique assez serrée. Bien que ces matériaux n'aient pu manquer d'avoir certaines incidences ethnographiques immédiates (voir les Index), c'est donc seulement dans le second volume que cet aspect des problèmes pourra être abordé de façon systématique, les questions de texte ayant été résolues autant que faire se pouvait : on verra dans le présent volume à quel point elles commandaient la recherche.

En effet, si la notion de transmigration est sous-jacente à la littérature bouddhique tout entière, et si l'exposé détaillé de son mécanisme moral et psycho-physiologique est un motif assez fréquent dans le canon, le tableau cosmique complet qu'elle constitue dans son ensemble ne se restitue guère qu'en en empruntant les éléments à des textes très dispersés. La cohérence du résultat montre cependant que ce grand tableau cosmique était pour ainsi dire dans le domaine commun : on s'y référait librement, comme à une donnée de fait. C'en était bien une d'ailleurs, au sentiment de l'Inde bouddhique comme de l'Inde brāhmanique. Les cieux, les enfers, etc., qui prolongent le monde des hommes, étaient considérés comme non moins réels que celui-ci, et d'une école à l'autre, d'une religion à l'autre, les grands traits du système variaient peu. Il est digne de remarque que les principales modifications survenues au cours des siècles soient simultanément perceptibles dans les divers systèmes.

La nature même de la révélation bouddhique contribue d'ailleurs, dans une large mesure, à expliquer cette communauté de vues concernant l'apparence cosmique. Elle n'est en effet l'annonce d'aucun dieu nouveau, ni d'un autre ciel par delà les cieux déjà connus. Elle n'ajoute rien, matériellement, au cosmos. Elle se contente de le refermer sur lui-même, en un cycle transmigratoire : il lui suffit pour cela de nier qu'il aboutisse, à la consommation des siècles, au repos éternel dans le sein de Brahmā, ou du *brahman* et de l'amputer des fausses perspectives d'infinité dont le brāhmanisme l'agrandissait par le haut, avec ses mondes insondables de Brahmā. Pour le bouddhisme, on ne se libère pas du monde de la transmigration en le franchissant pour se perdre en un Dieu ou un principe suprême : il s'agit de s'en libérer, à son niveau, en le comprenant par ses causes et en « exténuant » ces causes de servitude : désir, erreur, haine, qui lient à l'existence. Le monde de l'expérience et de la croyance communes, avec ses dieux, ramenés à la condition ordinaire de la transmigration, constitue ainsi l'horizon réel du bouddhisme et le champ de ses activités, qui ne visent qu'à s'en évanouir, sans prétendre accéder à un au-delà qui s'ajouterait à lui. Telles sont les circonstances de doctrine qui ont conduit l'enseignement bouddhique ancien à tenir pour acquise, *grosso modo*, la description du cosmos et des transmigrations, fournie par le sens commun de l'Inde contemporaine.

C'est seulement, semble-t-il, à une époque plus tardive que la collection bouddhique a éprouvé le besoin de s'enrichir d'ouvrages ou de chapitres étendus, consacrés spécialement à ce tableau du monde ou des mondes. Mais dans l'intervalle certaines modifications étaient intervenues, dans le bouddhisme et dans l'Inde en général, dont deux surtout ont eu un effet sensible sur la compilation des textes étudiés ici.

En premier lieu, la communauté bouddhique et les institutions monastiques qui en sont l'essentiel s'étaient entre temps consolidées et systématisées. La réflexion monastique s'était tout naturellement exercée sur la loi inéluctable qui relie les effets aux causes, les « fruits » (phala) aux actions (karman) et sur le mécanisme méta-

physique de ces enchaînements (pratītyasamutpāda « loi de production en interdépendance »), dont nous venons de souligner le caractère paralogique ; ces méditations ne laissaient pas d'être rendues d'un intérêt pratique et d'une actualité plus grands encore par la pratique de la confession publique, dont la principale disposition était la récitation *ex càthedra* d'une liste détaillée de péchés. A l'imitation des moines, les laïques eux aussi assumaient, au moins temporairement, une partie des vœux ou « défenses » constituant la discipline (vinaya) : c'est ce qu'on appelait l'observance du Jour de jeûne, ou le Jour de jeûne avec ses huit règles constitutives (litt. « membres » ; pāli : aṭṭhaṅgika upasatha). D'où toute une casuistique, authentifiée de façon ordinairement apocryphe par des anecdotes de la vie du Buddha et des « décisions » mises dans sa bouche. Or si l'extinction finale (nirvāṇa), qui supprime le spectacle du monde, est le but avoué des moines, la terreur de l'enfer et la promesse du ciel sont, à l'endroit des laïques ou des moines les moins saints, des adjuvants qui ont leur prix : quoi de plus indiqué que de s'étendre, dans les prêches, sur les « rétributions » que les bons et les méchants, ou mieux, selon la manière de dire des bouddhistes, les sages (paṇḍita) et les insensés (bāla) se préparent pour une autre vie ? A ce titre, une description systématique du cosmos, du plus bas des enfers au sommet du ciel (en laissant à part l'Église et le Buddha, qui ne sont pas réellement de ce monde) constituait le catalogue des récompenses et des peines, ressource fondamentale de la prédication moralisatrice.

De tous ces éléments mis ensemble, ce qui se dégage, c'est peut-être moins une idée qu'une image : celle de la fameuse Roue de la Transmigration, qu'un ouvrage sanskrit relativement ancien, le Vinaya des Mūlasarvāstivādin — dont il ne reste que les traductions en chinois et en tibétain, méthodiquement dépouillées par M. Przyluski, seul d'abord, puis aidé de M^lle^ Marcelle Lalou — nous dit en effet avoir été peinte sous le porche des couvents bouddhiques, où un moine spécialement préparé à cette tâche la commentait au bénéfice des passants, bouddhistes ou non. On y voyait plusieurs cases ou secteurs, consacrés chacun à l'une des « voies » de l'existence : mondes des hommes, des dieux, des revenants » (Preta), enfers, etc. Cinq (en ajoutant les Animaux aux quatre catégories précédentes) ou six (avec en plus une « Voie » des Asuras « Titans », rivaux des dieux) dans l'ordinaire des cas : nous essaierons de préciser la signification de cette alternance. Au pourtour du schéma, des vignettes allégoriques illustraient les éléments traditionnels de l'enchaînement transmigratoire : attachement à l'existence, erreur, etc., jusqu'à la conséquence fatale, vieillesse, maladie et mort, en perpétuel recommencement. Donc, au milieu de l'image, l'illustration vivante, cosmique, de la doctrine, et, l'entourant, la morale qui se dégage de l'analyse descriptive des causes : toute la matière d'une prédication en forme.

Par ailleurs, et sans lien spécial avec cette élaboration doctrinale, l'Inde dans son ensemble avait peu à peu complété et étendu ses vues concernant l'apparence extérieure du cosmos — sans doute pour une part à l'exemple et au contact de certaines cosmologies occidentales, iranisantes ou hellénisantes, véhiculant, dans les deux cas, d'anciennes notions mésopotamiennes empruntées à Babylone par la culture achéménide. Le brāhmanisme et l'hindouisme naissant étageaient des cieux et des dieux jusqu'aux pieds de leurs Dieux suprêmes. Cette dernière notion tombe nécessairement des perspectives bouddhiques : le salut sera hors du monde, non au sommet du monde ; mais, cette réserve faite, les étagements sont conservés, dématérialisés, dans les parties hautes (ce dont le brāhmanisme avait déjà donné l'exemple) et réduits à des abstractions de plus en plus insaisissables, jusqu'au « monde où il n'y a plus ni notions ni absence de notions ». Mais au-dessous de ces formes vides, des cieux et des dieux d'une bien plus grande consistance mythologique descendent jusqu'à toucher terre : et ceux-là, entrant pleinement dans la perspective de ce monde, sont communs au bouddhisme et au brāhmanisme, ainsi qu'il fallait s'y attendre, le bouddhisme empruntant au sens commun son tableau immédiat de l'existence. On retrouve de part et d'autre Indra, régnant à la cime du Meru, les Quatre Gardiens des Points Cardinaux, et plus bas encore les Génies d'un folklore mélangé : Yakṣa, Nāga, etc. Ces

mondes célestes, mais cependant matériels, forment avec notre terre un bloc d'une seule venue dont la base est l'océan, qui porte les terres émergées, et dont le point culminant, au Nord cosmique, est occupé par la ville d'Indra, au sommet du Mont Meru. Les continents et les montagnes cosmiques sont distribués de façon un peu différente dans les deux systèmes : mais l'unité et la concordance pratique de ceux-ci restent suffisamment assurées par le rôle géographique et mythique dévolu au Mont Polaire (le Meru).

Il est naturel que la plus ancienne description de la Roue de la Transmigration se rencontre dans un texte de discipline (vinaya) : elle en est par elle-même l'illustration la plus directe et la plus efficace, au regard des moins avancés d'entre les fidèles ; l'image peut même toucher les profanes et les appeler vers ces religieux, gardiens du Vinaya, qui ont charge de la leur expliquer. Il est non moins naturel que la perspective change et de cyclique devienne étagée, lorsque l'on passe à une autre catégorie d'ouvrages bouddhiques, les Abhidharma, « Retours critiques » sur la loi prêchée par le Buddha et exposés systématiques de cette Loi. Ils reprennent en particulier la description de l'univers, sans manquer de s'inspirer des descriptions brāhmaniques ou hindouistes, concernant le lieu commun cosmologique que forment, dans la tradition indienne, le monde des hommes et les cieux matériels les plus proches de lui. C'est dire l'intérêt du rapprochement institué par M. le Professeur G. Tucci entre les Purāṇa hindous et la version chinoise de la Lokasthiti-Lokaprajñapti, l'un des textes sur lesquels va s'appuyer notre étude [1].

Des deux principaux d'entre ceux-ci on verra en effet que le premier, les Ṣaḍgatikārikā de Dhārmika Subhūti, est en étroit accord avec le Vinaya, ou canon disciplinaire. La composition même de notre texte reflète la classique liste de « défenses » proposée aux fidèles laïques lors de la célébration périodique du « Jour de jeûne » (aṭṭhaṅgika uposatha) : aussi sa vue du monde est-elle essentiellement cyclique et les Voies de la Transmigration en sont-elles le cadre obligé. L'autre texte au contraire, qui est la Lokaprajñapti,

1. Tucci (Giuseppe), *Note Indologiche,* I, *A proposito del' Purāṇapañcalakṣaṇa*, Rivista d. Studi Orientali XII, Rome, 4, (1930), p. 408 sq.

entre décidément sous la rubrique de l'Abhidharma. En étroit rapport avec les sources de l'Abhidharmakośa de Vasubandhu, il représente peut-être même textuellement une partie de l'une des plus anciennes de ces sources, à savoir de l'un des sept Abhidharma Sarvāstivādin : comme de juste, sa cosmologie ne sera plus celle de la Roue des Existences, mais bien celle des étagements cosmiques, donc voisine de celle des Purāṇa.

L'opposition des deux systèmes est flagrante, encore qu'elle paraisse avoir échappé aux interprètes occidentaux du bouddhisme : il y a là deux cosmos entre lesquels il faut choisir. Car s'ils sont faits des mêmes éléments, ceux-ci sont assemblés, dans les deux cas, de façon très dissemblable. Par exemple, le Meru est l'axe du système étagé : nécessairement unique, il domine toute la distribution des continents habités par les hommes, les « revenants » (Preta) et les Animaux ; quant aux cieux supérieurs, ils s'élèvent d'aplomb au-dessus de son sommet, axés sur lui. L'univers entier s'étage ainsi par niveaux successifs. Au contraire, la Roue de la Transmigration brise cet ensemble cohérent et en disperse ou même en multiplie les morceaux. Certes elle contient tout ce qui existe au monde, de l'enfer au ciel le plus élevé. Mais elle ne conserve pas la disposition, dont le Meru était le centre : il sera simplement un des motifs décorant le secteur de la « Voie » divine, sans présenter aucune valeur axiale. Les Animaux et les Hommes habitent les mêmes parties de l'univers étagé. Ils sont au contraire séparés sans souci du fait géographique, dans le cosmos cyclique. L'incompatibilité matérielle et logique des deux représentations trouve peut-être son illustration, ou sa démonstration par l'absurde, dans un texte de Touen houang étudié récemment par Mlle Lalou : le « monde » des Animaux s'y trouve localisé « entre les Grandes Montagnes de Fer et les Quatre Continents » — ce qui paraîtrait indiquer que les animaux vivant non dans ce monde particulier mais parmi les hommes ne seraient pas des Animaux de la Transmigration, au sens plein du terme [1].

1 Lalou (Marcelle), *A Tun-huang Prelude to the Karaṇḍavyūha*, IHQ, XIV, 1938, p. 198-199 — mais peut-être au lieu de « monde » faudrait-il traduire par « Voie », indication qui recouvrirait le monde des hommes ?

Nous nous efforcerons de dégager le sens de cette opposition, qui nous paraît dériver du fait déjà signalé dans ce qui précède, que la révélation bouddhique ne s'est pas présentée comme une addition au monde tel que l'Inde communément le concevait, ni comme une conception nouvelle de son aspect extérieur, mais uniquement comme une analyse *per causas* de sa structure secrète et de sa reproduction indéfinie, face aux créatures transmigrantes, qui n'en verront la fin qu'en rompant sur place tous leurs liens. La cosmologie cyclique ne se contente donc pas de briser la cosmologie étagée et d'en disperser les morceaux : elle lui est en quelque sorte intérieure, au sens où la cause peut-être dite intérieure à son effet. Ne trouvons-nous pas là, en fin de compte, entre la raison des choses, projetée en une Roue, et le dehors des choses, étagé en un vaste édifice cosmique, un dernier exemple, et combien compréhensif, de « participation » — participation indifférente à une apparente incompatibilité, ou mieux, en tirant parti, pour constituer en sa complexité le système même du bouddhisme ancien ?

Mer Rouge, 2-6 mai 1939.

ADDENDA ET CORRIGENDA.

P. 5, l. 10. Au lieu de Subhūti, lire : Subhūti.

P. 16, l. 4. Lire : samākṛṣṭa.

P. 20, n. 2. La traduction « living on the island » proposée par le PTSD, s. v. antara, pour dīpantaravāsin nous avait paru permettre l'évocation hypothétique du *doāb* pégouan ; M. Paul Pelliot, qui l'écarte, réunit ce passage de l'Aṭṭhakathā à ceux où dvīpāntara (pāli dīpantara) s'applique à l'Archipel indonésien ou à l'extrémité sud-orientale du continent asiatique, prolongée par les Iles. Cf. S. Lévi, *Kouen Louen et Dvīpāntara* Bijdragen tot de Taal., Land. en Volkenkunde, 88, IV, 1931, p. 621-627.

P. 31, l. 20. La petite ère des bouddhistes birmans part de l'an 638 A.D., date qu'ils assignent au commencement du Kaliyuga (≏ « l'Age de Fer »), cf. Mabel Bode, *The Pāli Literature of Burma*, p. 37, n. 6.

P. 49, titre : Au lieu de EN, lire ET.

P. 92, l. 21. Lire °smṛtyup°

P. 120, l. 2. Fermer les guillemets devant l'appel de la note 1 : »[1].

» l. 12. Lire : le Visuddhi magga.

P. 122, l. 3. Lire : réuni.

P. 124 sq. Lire : °bźag pa.

P. 216-293. L'édition des ṢGK a bénéficié, après son impression, des observations critiques de MM. Jules Bloch et Louis Renou, dont on trouvera ci-après les principales. On rectifiera ou rétablira quelques lettres ou signes diacritiques inexacts ou tombés par accident. Lire ā au lieu de a, p. 236, l. 6 (°kām) ; p. 242, l. 6 (°dvādi°) ; p. 246, l. 12 (mā) ; p. 286, l. 2 (°sāḥ) ; a au lieu de o ; p. 262, l. 8 et p. 264, l. 4 et 7 (sa) ; ṇ au lieu de n, p. 244; l. 3 (rāgeṇa) ; p. 278, l. 14 (°ṇī) et l. 22 (°ṇāt) ; ḥ au lieu de h, p. 246, l. 5 (°dhanāḥ) ; t au lieu de d, p. 260, l. 4, °tat p° ; m au lieu de ṃ, p. 262, l. 1 (vittam) ; ṃ au lieu de m, p. 264, l. 1 (°nāṃ) et p. 282, l. 4 (°kṣyaṃ) ; ṣ, ḍh et ṭ pour s, dh et t, p. 276, l. 5 (°kṣy°) ; p. 278, l. 21

(dṛḍha) et p. 290, l. 2 (°ṭaṃ); °hy° pour °yh°, p. 236, l. 8 (dahyate); p. 256, l. 3, lire : kṛmi; p. 272, l. 1, lire : cakṣuṣmān.

P. 240, l. 7 « Presque sûrement °sthiḥ » [L.R.].

P. 244, l. 2. Au lieu de narāṇām, lire kharāṇām [J. B.].

P. 246, l. 1-2. Lire : gomāyu-rkṣa°. Erreur cléricale, un copiste a confondu le corps de la lettre a (portant le signe vocalique ṛ) avec celui de la lettre m. Il faut rétablir l'hiatus [J. B.].

P. 278, l. 11. La scansion impose la correction : sa pūjyate [L. R.].

» l. 12. Rétablir °smṛtir asaṃ°, exigé pour faire le pâda octosyllabique.

P. 300, l. 19. Au lieu de Lakasthiti lire Lokasthiti.

» l. 26. Lire Abhidharma.

P. 303, l. 30. Au lieu de °prujñapti, lire °prajñapti.

P. 310, l. 4. Au lieu de Yâma, lire Yama.

P. 314, n. 2. Au lieu de Fu t'ien, lire Fa t'ien.

PREMIÈRE PARTIE.

Ṣadgatikārikā et Lokaprajñapti.

CHAPITRE PREMIER.

Les Ṣaḍgatikārikā
et le cycle du Tcheng fa nien tch'ou king.

L'un des derniers travaux de Sylvain Lévi, publié dans le *Journal Asiatique*, attire l'attention sur une série de petits textes bouddhiques — originellement rédigés en sanskrit mais dont le plus souvent les versions chinoises et tibétaines subsistent seules — que la tradition associe au nom des docteurs les plus illustres : Aśvaghoṣa, Nāgārjuna, Āryadeva, etc [1]. En marge des grands traités dont se sont surtout servis les historiens du bouddhisme, ces opuscules « fourmillent » dans la collection tibétaine du Tandjour, ainsi qu'en des versions chinoises moins scrupuleuses, en règle générale, que les transpositions des lotsava, mais qui ont sur elles l'avantage d'être datées, soit exactement, soit par approximation — beaucoup d'informations s'étant conservées concernant les années d'activité de leurs traducteurs [2].

Ces courts traités, comme le dit S. Lévi, « ont été jusqu'ici l'objet d'une sorte de proscription tacite ; l'unanimité des indianistes les a rejetés comme des apocryphes indignes d'un examen sérieux » [3] : lignes qui datent de 1929 ; et pourtant quatre ans plus tôt, dans ses *Notes Indiennes* (*Journ. As.*, 1925, I, p. 36), S. Lévi lui-même s'était déjà occupé d'un court traité de ce type — mais à son insu, ce qui fera assez sentir le point d'incertitude où en est encore le dépouillement de l'immense littérature polyglotte du bouddhisme. Étudiant en effet, en 1925, diverses traditions relatives à un important ouvrage, le Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra [4], conservé en tibétain et en

1. *Autour d'Aśvaghoṣa*, *JA*, 1929, II, p. 255 sq.
2. Cf. les Tables du Taishô Issaikyô (Tripiṭaka, éd. de l'ère Taishô), Tôkyô, 1931, fascicule annexe à S. Lévi, J. Takakusu, P. Demiéville, *Hôbôgirin, Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, d'après les sources chinoises et japonaises, p. 127-152.
3. *JA*, 1929, II, p. 257.
4. Sur cet ouvrage (abrév. SSU), cf. déjà S. Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *JA*, 1918, I.

chinois (Tcheng fa nien tch'ou king, traduit par Gautama Prajñāruci, en 539 AD), S. Lévi écrivait, sur la foi d'un colophon tibétain : « Les kārikā du Saddharmasmṛtyupasthāna, c.-à-d. les stances didactiques [dispersées dans la masse de l'ouvrage], ont été traduites en tibétain, indépendamment de la traduction intégrale [vers et prose] du sūtra dans le Kandjour, Mdo, XXII-XXV ; elles ont même eu l'honneur d'être incorporées deux fois dans le Tandjour, Mdo, XXXIII, 38 et XCIV, 24 [1] ». Or, ces Kārikā ne sont autre chose que nos Ṣaḍgatikārikā « vers techniques concernant les Six Destinations [des êtres qui transmigrent] » — l'un des deux objets du présent travail. Mais si celui-ci offre à la fois un intérêt et une difficulté inattendus, il les doit au fait que l'indication tibétaine suivie par S. Lévi s'est révélée fausse. A travers l'étendue encyclopédique du SSU (quelque 500.000 mots dans la traduction chinoise), on cherche en vain les 104 stances données à part, en tibétain, comme les « vers techniques sur les Six Destinations du Saddharmasmṛtyupasthāna » (S. Lévi, *op. cit.*, p. 40). Au lieu d'être une simple anthologie des stances du SSU, ainsi que l'avait supposé l'auteur des *Notes Indiennes*, l'ouvrage s'est présenté, à l'étudier de plus près, comme de rédaction autonome et équilibrée. Il est indépendant, dans la lettre, de ses sources supposées et plusieurs fois en contradiction avec elles sur le fond. Bref, il eût fourni à point nommé le modèle de ces courts opuscules didactiques dont nous venons de voir que l'article de 1929 a depuis dégagé les caractères d'une façon définitive, en s'appuyant notamment sur ce que nous avait révélé l'examen systématique de ces Ṣaḍgatikārikā.

L'impression première de S. Lévi s'est mieux confirmée à l'égard d'une seconde compilation, beaucoup plus longue que la précédente (2684 vers, d'après le colophon sanskrit et un titre chinois) et qui se donne cependant, comme elle, pour une anthologie des stances du SSU : c'est le Dharmasamuccaya (DhSU), conservé en chinois et en tibétain et dont S. Lévi avait retrouvé la rédaction sanskrite au cours de l'un de ses fructueux voyages au Népâl. Les *Notes Indiennes* fournissent, à titre de spécimen, les vingt premières stances de la VI[e] section, texte sanskrit et traduction française [2]. Dans le plan de travail donné par S. Lévi à un groupe de ses élèves, et dont le présent mémoire ne forme qu'une partie, l'étude du Dharmasamuccaya revient à un savant chinois, M. Lin Li-kouang, actuellement à Paris. Il semble que ses recherches habiles et patientes doivent, entre beaucoup

1. *JA*, 1925, I, p. 36.
2. *JA*, 1925, I, p 43 sq.

d'autres résultats, pleinement achever de prouver la dépendance du Dharmasamuccaya par rapport au SSU.

Quant à nos Kārikā, bien qu'elles ne soient pas ce que prétend le colophon tibétain, on ne saurait les dissocier purement et simplement du cycle formé par le SSU, le DhSU et divers petits traités, du genre de l'Exposé des dix Modalités (litt. Chemins) des actes mauvais (Daśākuśalakarmapatha nirdeśa) « annexé au SSU » [1]. En dehors du colophon très explicite et dont il faudra bien rendre compte de quelque manière, plusieurs indices concourent à rattacher les ṢGK à ce cycle, au moins à partir d'une certaine date. Comme S. Lévi n'a pas manqué de l'observer, ṢGK et DhSU sont rapprochés par le fait qu'un même traducteur, Je tch'eng « Gloire du soleil » (Sūryakīrti, ou quelque autre combinaison analogue), moine du début du XI[e] siècle, est responsable des versions de ces deux ouvrages que l'on trouve à la suite l'une de l'autre, e. g. dans l'édition de Tôkyô, boîte XXIV, vol. 9. Je tch'eng (d'accord avec la version pāli dont il va être question bientôt) nomme l'auteur des ṢGK Ma ming 馬鳴 « Cri du Cheval » ou « Hennissement », i. e. Aśvaghoṣa. Le tibétain donne Dhārmika Subhūti. Mais justement Tāranātha, l'historien tibétain du bouddhisme, source tardive (1608) mais solidement et très largement informée, fait de Dhārmika Subhūti l'une des appellations d'Aśvaghoṣa [2]. Trois autres traductions d'ouvrages traditionnellement attribués à Aśvaghoṣa sont dues encore au même Je tch'eng : 1. la Gurupañcāśikā (i. e. « la Cinquantaine [de stances] du Guru » : les 33 premières ont été retrouvées au Népâl, dans un ms. incomplet, publiées et traduites par S. Lévi, *JA*, 1929, II, p. 259-263) ; 2. le Sūtra [de l'hérétique] qui interroge sur le sens de l'impersonnalité (la Nairātmyaparipṛcchā, également retrouvée au Népâl, publiée et traduite par S. Lévi, *JA*, 1928, II, p. 207-216 ; cf. *JA*, 1908, II, p. 72 sq. ; traduction définitive du titre : « La Question de l'Impersonnalité dans l'explication du Grand Véhicule » = Mahāyānanirdeśe nairātmyaparipṛcchā) ; 3. Le Daśākuśalakarmapatha nirdeśa, dont le premier feuillet a été retrouvé au Népâl par S. Lévi, publié et traduit dans *JA*,

1. *JA*, 1925. I, p. 37. En fait, le premier chapitre du SSU (dans la version chinoise), intitulé 十善業道 = Daśakuśalakarmapatha, traite des dix chemins de la bonne conduite et des dix chemins de la mauvaise conduite d'une manière beaucoup plus développée que le petit traité partiellement publié, *JA*, 1929, II, p. 268 sq., et sans correspondance littérale — sauf sur des points qui sont des lieux communs très généraux. Sans doute est-ce cette similitude de sujet qui a conduit non exactement à « annexer » au SSU, mais à en rapprocher, dans les éditions du « Canon en chinois », l'authentique Daśākuśalak° p° 十非善業道, Taishô Issaikyô, n° 727.
2. Trad. A. Schiefner, 1869, p. 90.

1929, II, p. 268-271, sous le titre « Les dix chemins d'actes mauvais » ; (on notera que les mss népâlais ne fournissant pas de nom d'auteur l'attribution à Aśvaghoṣa ressort du témoignage du Tandjour, et dans le cas de la Cinquantaine, du chinois). Enfin, S. Lévi rappelle encore qu'un court traité sur « les dix chemins d'actes vertueux » (Daśakuśalakarmapatha nirdeśa), tout à fait parallèle au Traité des dix chemins d'actes mauvais, mais conservé seulement dans la collection tibétaine (Tandjour, Mdo, XXXIII, 39, XCIV, 23, toujours à côté des ṢGK) y est mis sous le nom de Dhārmika Subhūti, comme la version tibétaine des ṢGK.

Il y a là un ensemble d'indications étendu, mais à tout prendre peu serré. L'arrangement des matériaux polyglottes relatifs à ce que S. Lévi considérait comme les *opuscula* d'Aśvaghoṣa auquel il a procédé de 1925 à 1929 (des *Notes Indiennes* à *Autour d'Aśvaghoṣa*) suggère plus qu'il ne dit, porté par une érudition inégalée et tous les bonheurs de prospection qu'elle permettait. Il sera provisoirement prudent de s'en tenir à ce qui y est dit, à savoir :

— que « le moine Je tch'eng paraît s'être attaché à faire connaître en Chine les ouvrages qui de son temps passaient pour remonter à Aśvaghoṣa » (*JA*, 1925, I, p. 37)

— et que « le scribe [de la liasse manuscrite népâlaise offrant, au complet ou par fragments, la série : Gurupañcāśikā... Daśākuśalakarmapatha... ṢGK] a sans doute prétendu réunir une série de petits traités qu'il tenait pour des œuvres d'Aśvaghoṣa mahāpaṇḍita » (*JA*, 1929, II, p. 257).

Sur ce dernier point, on remarquera cependant que des sept textes ainsi rassemblés, le second est explicitement donné comme « énoncé par le Buddha » (samyaksambuddhabhāṣitaṃ sattvārādhanaṃ nāma mahānāyasūtrāntam) et qu'il en est de même du 7e (*loc. cit.*, p. 257, ll. 13 et 16, lire : *sixième* et *septième* au lieu de cinquième et sixième), tandis que les nos 1, 3, 4 et 5 ne sont attribués à Aśvaghoṣa que sur l'autorité des traductions tibétaines et chinoises (1 et 5) ou tibétaines seulement (3 et 4) ; or, si l'on fait ainsi intervenir le Tandjour, on y voit que les nos 2 et 7 présentés comme des Sūtra du Buddha dans le ms. népâlais de S. Lévi, sont mis au nom de Nāgārjuna par les traducteurs tibétains. Il ne suffira sans doute pas de dire à propos du no 2, inséré comme un ouvrage de Nāgārjuna dans un volume du Tandjour, Mdo, XXXIII, 52, que « trois des ouvrages qui le précèdent dans ce volume, 39, 41, 46, sont donnés comme des œuvres d'Aśvaghoṣa » (*loc. cit.*, p. 256) pour établir le moins du monde les droits d'Aśvaghoṣa sur une œuvre expressément attribuée à Nāgārjuna. Que l'on s'en tienne au document népâlais ou que l'on s'autorise du Tandjour, la seconde des deux

propositions de S. Lévi que l'on vient de lire déborde donc légèrement les faits.

Groupement des textes, préférences des copistes ou des traducteurs sont sans doute des faits dignes d'examen : il ne faudrait pas, en l'espèce, s'en exagérer la précision, ni peut-être la portée, tant que n'auront pas été tirées tout à fait au clair les raisons du groupement ou du choix, ce qui demandera une étude plus poussée, non seulement des titres et colophons, mais du contenu. A s'en tenir aux caractères externes, il se rencontre déjà quelques risques assez clairs à faire reposer la plupart des attributions à Aśvaghoṣa ainsi que son identification avec Dhārmika Subhūti surtout ou même uniquement sur les témoignages tibétains. L'incertitude présentée encore par le catalogue des œuvres authentiques d'Aśvaghoṣa peut inciter à se servir de ces témoignages pour suppléer au silence des sources népâlaises ou chinoises ; mais elle diminue aussi la validité de cette extension. Par ailleurs, les traditions tibétaines ne se contentent pas d'identifier Aśvaghoṣa avec Dhārmika Subhūti. Parmi ce que S. Lévi appelle, en s'autorisant de Tāranātha, les « multiples noms portés par Aśvaghoṣa » (*JA*, 1925, I, p. 37), se rencontre par exemple celui de Mātṛceta, qui a toutes chances de désigner un personnage bien distinct, un peu plus âgé qu'Aśvaghoṣa et que la tradition met, comme celui-ci, en rapport avec le grand souverain Kuṣāṇa du NW de l'Inde et de la Sérinde, Kaniṣka (début du IIe siècle AD ?) — s'il est vrai, comme il semble, que l'épître d'un Maticitra au roi Kanika, de la dynastie Kuṣa, soit une épître de Mātṛceta au roi Kaniṣka, de la dynastie Kuṣāṇa [1]. Ed. Huber avait cru trouver une confirmation du sentiment de Tāranātha concernant l'identité de Mātṛceta et d'Aśvaghoṣa dans l'insistance de l'un et l'autre poètes sur un même thème : qu'il est aussi rare et difficile, dans la suite des transmigrations, de renaître homme, que pour une tortue borgne, remontant tous les cent ans à la surface, de se trouver juste passer la tête par le trou d'un joug ou d'un bois perforé flottant au hasard, tout au long des millénaires, sur l'immensité des océans [2]. L'image revient plusieurs fois dans le Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa [3] où un conte entier ne paraît écrit

1. F. W. Thomas, *Indian Antiquary*, XXXII, 1903, p. 345 sq.

2. Éd. Huber, *Sūtrālaṃkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva*, 1908, p. 63, 82.

3. Attribution d'abord admise sans réserve (S. Lévi, *JA*, 1908, II, p. 91 sq.) d'après les indications de la version chinoise, l'original sanskrit étant perdu ; puis contestée, avec de fortes apparences de raison, quand M. Lüders eut ramené de Tourfan (en Asie Centrale) les fragments d'un texte sanskrit tout proche du texte traduit en chinois sous le titre de Sūtrālaṃkāra et sous le nom d'Aśvaghoṣa, mais qui, eux, donnent comme titre et comme auteur

qu'afin de l'illustrer. Mātrceta la cite. Mais, en dépouillant le SSU, il est fort aisé de constater qu'elle y joue un grand rôle. Elle y revient comme un leitmotiv chaque fois qu'il est question d'un enchaînement d'existences amenant à la condition humaine après des milliers de naissances aux enfers, chez les Preta ou chez les animaux [1]. Il ne faut pas trop presser l'argument : car l'allégorie du bois flottant et de la tortue est déjà canonique [2]. L'analogie ou disons, en insistant moins encore, la rencontre de style, s'ajoutera cependant aux indices déjà relevés par S. Lévi pour appuyer (mais toujours de la même manière contingente) ses vues sur le cycle, fait de textes si disparates, qu'il associait au grand nom d'Aśvaghoṣa, d'accord avec les copistes ou traducteurs médiévaux — népâlais, chinois, tibétains et, comme on va le voir bientôt, birmans.

On trouverait une indication supplémentaire en référant certains de ces ouvrages, notamment le SSU, le DhSU et les ṢGK — textes dont S. Lévi s'était pour ainsi dire dessaisi au profit de ses élèves et collaborateurs [3] — à l'un des points essentiels des traditions relatives à Aśvaghoṣa : ce dernier aurait été, de naissance, un brāhmane. La simple lecture de ses œuvres d'authenticité certaine, Buddhacarita et Saundarānanda, prouve qu'il en possédait du moins la formation complète. Son dernier éditeur et interprète, M. E. H. Johnston, vient de mettre en lumière, mieux qu'on n'avait encore su

Kalpanāmaṇḍitikā-Dṛṣṭāntapaṅkti et Kumāralāta (*Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta*, 1926) ; attribution enfin que les recherches ultérieures tendent à rétablir, en montrant la rédaction de Kumāralāta sous l'aspect d'une amplification et d'un remaniement sectaire d'un ouvrage original, qui serait bien le Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa, déjà amplifié dans le texte sanskrit utilisé par Kumārajīva (cf. J. Nobel, *Kumāralāta und sein Werk*, Nachrichten K.G.W., Göttingen, 1928, Ph. hist. Kl., p. 295 sq. ; S. Lévi, *Autour d'Aśvaghoṣa*, II, Dṛṣṭāntamālya, Dṛṣṭāntapaṅkti et Sūtrālaṃkāra, *JA*, 2929, II, p. 271-280).

1. E.g. Tôkyô, XIV, I, 80ᵇ, col. 3 de la fin : « un corps d'homme, c'est aussi difficile à obtenir que pour la tortue, dans la mer, de rencontrer le trou du tronc d'arbre flottant » ; thème si rebattu qu'une simple allusion est d'ordinaire jugée suffisante ; mais elle resterait incompréhensible si l'on n'était informé de l'image qu'elle évoque : « il est aussi difficile d'obtenir un corps d'homme qu'à la tortue de rencontrer le trou » 難得人身如龜遇孔 (*ibid.*, 55ᵃ, col. 14 et passim).

2. Majjhima nikāya, III, 9 (Bālapaṇḍitasutta), éd. PTS, III, p. 169 ; cf. M. Winternitz, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1913, p. 46 sq. ; *History of Indian Literature*, II, Calcutta, 1933, p. 267 sq., 270, n. 1.

3. On peut croire que c'est pour éviter de peser sur les recherches de ceux-ci, en des matières traversées de polémiques où sa propre position était prise d'avance, que S. Lévi s'est abstenu de tirer argument des textes pour la plupart découverts par lui (au moins dans leur rédaction sanskrite) qu'il leur avait confiés ; il n'a guère fait d'exception qu'en faveur des ṢGK, en présentant dans le *JA*, 1928, II, 206-207, un aperçu anticipé des résultats auxquels nous étions arrivé auprès de lui en 1925-26.

le faire, l'intime familiarité de ces deux poèmes avec les idées et les textes brāhmaniques [1]. Or, il nous sera permis d'en dire autant du SSU et des ṢGK. Le SSU — mine de renseignements encore inexploitée, bien que S. Lévi en ait montré l'intérêt — consacre par exemple au châtiment des hérétiques tout un « cercle » de ses enfers, celui de l'enfer Brûlant (Tapana) et la description des crimes qui y mènent constitue, relativement aux pratiques ascétiques des sectes non bouddhiques, l'information extérieure la plus complète dont on dispose, avec le témoignage de Hiuan-tsang, auquel elle est antérieure de plusieurs siècles [2]. L'enfer auquel on voue l'adversaire lui réserve un châtiment répondant à sa faute, avec une exactitude dans la correspondance qui suppose une connaissance approfondie des coutumes ainsi condamnées. Mais on sait justement que la tradition attribue à Aśvaghoṣa une vigoureuse réfutation des prétentions brāhmaniques, combattues par lui avec les propres armes des « hérétiques », à coups de citations du Veda, du Mahābhārata et du Code de Manu : c'est la Vajrasūcī, l' « Aiguille de diamant », l'un des premiers textes sanskrits connus en Europe, puisque sa traduction par B. H. Hodgson remonte à 1829 [3]. Le Sūtrālaṃkāra se sert lui aussi de Manu pour combattre l' « hérésie » brāhmanique [4]. Les ṢGK, de leur côté, insisteront tout particulièrement sur le crime d'hérésie et son châtiment aux enfers ; si le raccourci de leur rédaction mettait hors de question toute possibilité de citer Manu ou quelque autre texte brāhmanique (puisqu'elles se bornent à apparier les fautes, ou les mérites, et leur rétribution, le tout sommairement énoncé), elles n'en suivent pas moins plusieurs fois très étroitement les Codes brāhmaniques et surtout celui de Manu, comme le montrera l'étude détaillée des vers 73 sq. Leur affinité avec les traditions brāhmaniques apparaît non moins clairement à propos de la « voie » de Preta (c'est-à-dire de « Revenant », fantôme ou esprit errant), qui absorbe toute la catégorie des *dii minores* de la croyance hindouiste commune [5]. Elle atteste une connaissance si effective des rituels brāhmaniques que cette connaissance se trouve par instants nécessaire pour l'établissement et pour l'interprétation du texte

1. Se reporter à la remarquable préface, pénétrante et avisée, que M. Johnston a mise en tête de sa traduction du Buddhacarita.

2. Tôkyô, XIV, 1, p. 43ᵃ sq.

3 *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. III ; cf. A. Weber, *Uber die Vajrasūcī*, *Abhandlungen Berl. Ak. d. Wissenschaften*, Phil. hist. Klasse, 1859, p. 205 sq. ; *Indische Streifen*, I, p. 186 sq. ; S. Lévi, *JA*, 1908, II, p. 70 sq. notamment p. 72, n. 1.

4. Nº 77 ; éd. Huber, p. 439 sq. (Manu, III, 162 ; V, 89 ; X, 87, 92).

5. V. 45-61.

lui-même, e.g. au sujet des Preta « nourris aux Śrāddha »[1]. Enfin le vocabulaire rend aussi témoignage : c'est ainsi que le v. 13, conservé seulement en pāli, chinois et tibétain, nomme dvija (pāli dija, chin. 淨行 ≙ dvija, cf. Mahāvyutpatti, éd. Sakaki, 6788) les brāhmanes (tib. bram ze). Or dvija est un mot-clef. Le sens étymologique est « deux fois né », i.e. bénéficiaire de la « seconde naissance », qui est l'initiation brāhmanique. Telle est la valeur normale, en sanskrit classique, d'un terme où s'affiche la prérogative des brāhmanes. Le dvija, c'est tout āryen qui a reçu l'initiation brāhmanique ; et c'est par excellence le brāhmane. Subsidiairement, et non sans de singulières résonances de folklore, on appellera dvija les oiseaux, sortis (« nés ») d'un œuf, dont la ponte est comme leur première naissance[2] ; ou encore une dent, parce qu'il y a deux dentitions. Ces sens, pour le brāhmanisme, sont secondaires : il se joue en effet lui-même tout entier sur la formule dvija = brāhmane. Et c'est précisément ce qui fait que les textes bouddhiques adoptent, à l'égard de ce mot, la position inverse. Le grand dictionnaire triglotte du bouddhisme mahāyāniste, la Mahāvyutpatti[3], rend dvija (6788) par « oiseau *ou* brāhmane », dans cet ordre, les mots tibétain et chinois étant respectivement bram ze « brāhmane (en général) » et 淨行 litt. « homme de conduite pure », c.-à-d. brahmacārin (comparer Mhvtp 9291) : il ne subsiste donc, dans ces traductions, aucune trace des implications étymologiques du terme. Dija = dvija, « brāhmane », est connu en pāli ; mais son emploi reste exceptionnel, et le Dictionnaire de la Pāli Text Society (PTSD) l'appuie seulement sur un texte secondaire extra-canonique, l'Aṭṭhakathā (commentaire) des Stances des Nonnes, Therīgāthā, p. 70, 73 (cf. cependant dvijātin dans le texte des Stances, II, 430), alors que dija « oiseau » est canonique (Saṃyutta Nikāya, I, 224, etc.) et constamment attesté dans les Jātaka, où se retrouve par ailleurs jusqu'au sens si particulier de « dent » (duvija J. V, 156). Or dans les ṢGK, la valeur du mot est certaine et c'est bien « deux fois né = brāhmane », contre l'usage bouddhique courant, car il est expressément question des « biens » non seulement de ces dvija, mais encore des dieux et du châtiment qui attend ceux qui ne les auront pas respectés. La formule pourrait aussi bien se rencontrer dans quelque Code brāhmanique. L'embarras des traducteurs souligne

1. V. 49.
2. Cf. J. Przyluski, *Totémisme et Végétalisme dans l'Inde* [notamment sur la valeur mystique ancienne de l'œuf], *Rev. d'Hist. des Religions*, XCVI, nº 6, nov.-déc. 1927, p. 361.
3. Les listes sanskrites sur lesquelles repose cet ouvrage n'ont guère pu être établies, sous la forme où nous les conservons, avant le IVe siècle AD, eu égard aux allusions à l'astrologie hellénistique qu'elles présentent (cf. F.W. Thomas, *Indian Historical Quarterly*, 1926, p. 581 sq.). Aśvaghoṣa et Kaniṣka y sont cités (3480, 3655).

ce point. Tandis que le tibétain, avec sa fidélité coutumière, traduit mot à mot « [ceux qui dérobent] les biens des dieux, des brāhmanes et de leurs maîtres » (..lha daṅ bram ze daṅ bla ma'i rjas = devadvijagurudravyam), Je tch'eng a ressenti le besoin de *bouddhiser* l'exposé et il lit : « Si à l'égard du Buddha, des Moines de la Loi (bouddhique) et des mendiants... » [若於佛法僧及諸貧乏者] ; Fa t'ien, auteur d'une autre traduction des ṢGK (non relevée par S. Lévi), remplace les dieux par les Ārya (i.e. les Saints = le Buddha et son église) et traduit, ou plutôt glose, dvija par brahmacārin (淨行), comme la Mhvtp ; le commentaire pāli dira de son côté : « les biens des dieux, des professeurs, ceux de l'Église, ou des brahmacārin... » (devadhanaṃ vā ācariyadhanaṃ vā saṃghikaṃ brahmacārinaṃ vā). Commentateur et traducteurs ont donc spontanément tourné ou éliminé l'acception spécifiquement brāhmanique de dvija/dija, évidente dans le texte sanskrit de la Kārikā : comment en eussent-ils pu mieux faire apparaître l'importance, d'un point de vue contraire au leur, c'est-à-dire si l'on cherche la spécificité de l'original qu'ils ont réduit de la sorte, en lui faisant violence, aux idées de leur temps ? Résistant aux remaniements postérieurs et s'affirmant par les biais les plus inattendus, l'affinité brāhmanisante reste donc bien un fil conducteur parmi la plupart des textes que S. Lévi — d'après la tradition médiévale et parfois en y ajoutant — groupait autour du nom d'Aśvaghoṣa.

C'est un lien. Il reste ténu. Par exemple la Vajrasūcī, le Sūtrālaṃkāra ou le SSU montrent qu'ils sont au fait des idées brāhmaniques ; c'est pour les réfuter. Les ṢGK se rapprochent, elles aussi, des valeurs brāhmaniques ; mais à plusieurs reprises c'est pour les adopter — en les réadaptant, ou telles quelles (châtiment sévère réservé à ceux qui ont fait du tort à un *dvija*). Par ailleurs, rien n'est plus incertain que l'attribution de la Vajrasūcī au poète du Buddhacarita : ni I tsing (fin du VIIe siècle AD) ni le Tandjour ne la rangent parmi les œuvres d'Aśvaghoṣa[1].

Sous quelque angle que l'on attaque le cycle des textes « associés au nom d'Aśvaghoṣa », on aboutit ainsi aux mêmes conclusions : ce cycle existe, mais d'une manière lâche et croulante et la personnalité d'Aśvaghoṣa n'en forme point le centre historique évident. Dès lors, l'indétermination, la contingence, et cependant la réalité des résultats sommairement indiqués dans ce qui précède, décevantes lorsqu'on partait d'Aśvaghoṣa, sont peut-être au contraire adéquates au cycle véritable, cycle réel, mais indéterminé et pour

1. Cf. Winternitz, *HIL*, II, p. 266.

tout dire contingent, qui se sera peu à peu construit autour de ce nom et de l'œuvre authentique. On devine une accumulation séculaire, du plus grand intérêt pour l'histoire de la littérature bouddhique — et à laquelle il aura été réservé à S. Lévi de mettre la dernière main, avec son érudition encyclopédique, dans et par laquelle s'achève l'effort des anciens paṇḍit.

Le conflit est surtout de méthode. Les textes très variés que nous avons énumérés présentent une certaine unité. De celle-ci, on peut placer le principe *au plus haut*, dans la personne d'Aśvaghoṣa : cet ensemble littéraire lui appartiendrait réellement, sous réserve d'altérations et de remaniements comme ceux dont témoigneraient la Kalpanāmaṇḍitikā-Dṛṣṭāntapaṅkti de Kumāralāta et peut-être déjà le chinois de Kumārajīva, par rapport au Sūtrālaṃkāra originel, d'ailleurs perdu [1]. C'est bien la voie indiquée dans *Autour d'Aśvaghoṣa*, quand, à propos de textes imprégnés de magie tantrique, l'utilité de faire remonter jusqu'aux débuts du Mahāyānisme en Asie Centrale (donc pratiquement jusque vers l'époque d'Aśvaghoṣa) les traditions tantriques, habituellement réputées bien plus tardives, est clairement envisagée [2]. Mais peut-être aurait-il mieux valu, au contraire, chercher l'unité du cycle *au plus bas* — non point forcément en descendant jusqu'à Tāranātha, mais pas plus haut en tout cas que l'époque où se placent la plupart des traductions chinoises d'opuscules (Fa t'ien, Je tch'eng : Xe-XIe s.) : c'est aussi, à peu de chose près, l'époque où doivent cesser, comme telles, les sources indiennes de Tāranātha, par la rapide extinction du bouddhisme métropolitain (XIe-XIIe s.). On observera en effet que le caractère cyclique des œuvres examinées n'a aucunement la cohérence et la nécessité que voudrait l'autre hypothèse ; que les attributions sont d'autant moins claires et étendues que l'on remonte dans le passé ; qu'il faut attendre Tāranātha pour voir formellement identifier Aśvaghoṣa et Mātṛceta, tenus distincts par les docteurs de la célèbre université de Nālandā, lorsque I tsing la visita [3] ; bref qu'au lieu de rayonner d'Aśvaghoṣa, les traditions convergent vers lui, rétrospectivement. La simple objectivité engage donc à parler d'opuscules auxquels s'associe le nom d'Aśvaghoṣa (et ceux de Dhārmika Subhūti, Mātṛceta, Nāgārjuna, etc.) plutôt que de petits traités « associés à de grands noms tels qu'Aśvaghoṣa, etc. » (*JA*, 1929, II, p. 257).

La modification, légère en apparence, implique une interprétation à contre-

1. *JA*, 1929, II, p. 280 ; perdu mais cependant représenté, à certaines interpolations (ou omissions : ibid., p. 274) près, par le texte chinois qu'a traduit Huber.
2. *JA*, 1929, II, p. 258 ; cf. l'opinion de Winternitz, *HIL*, II, p. 623.
3. I tsing, trad. Takakusu, *a Record of the Buddhist religion* ... Oxford, 1896, p. 156-166.

pied de l'ancienne ; ou pour mieux dire, elle répond à un second état des recherches : car il est bien évident que si nous pouvons aujourd'hui analyser et retrancher, c'est parce que nous avons devant nous tout ce qu'il était possible, à un titre ou à un autre, d'attribuer à Aśvaghoṣa. Le départ, qui reste à faire, supposait la collection : celle-ci demeure acquise, même si l'on renonce aux vues un peu optimistes sur son authenticité qui ont encouragé à la constituer. C'est dire que nous croyons définitif le jugement très mesuré de Winternitz dans sa grande *Histoire de la littérature indienne* : en pratique, par sa maîtrise de toutes les langues classiques du bouddhisme, c'est S. Lévi qui a vraiment donné Aśvaghoṣa à nos études [1]. La besogne, encore pendante, des décades qui ont suivi a été de déterminer ce qu'il nous donnait ainsi.

En ce qui concerne ce qu'on pourrait appeler le cycle primaire d'Aśvaghoṣa, comprenant des ouvrages certainement anciens, tout proches encore, par la doctrine, du Petit Véhicule, d'un haut mérite littéraire et qui, par ce triple caractère, ont les plus grandes chances d'être authentiques — Buddhacarita, Saundarānanda, débris dramatiques, outre le Sūtrālaṃkāra, représenté, avec déjà quelques retouches, par la version de Kumārajīva — la contribution de MM. Lüders et Nobel aura été décisive. Mais parallèlement, autour de S. Lévi lui-même et en dépit de la dispersion de ses élèves, le travail d'équipe n'a pas cessé, orienté par lui aussi bien vers la rectification que vers la confirmation éventuelle de ses thèses. C'est ainsi que l'on a dû à l'un des plus proches collaborateurs de S. Lévi, M. Paul Demiéville, une notable modification de ses vues primitives, propre à beaucoup alléger le problème du bouddhisme d'Aśvaghoṣa. Toute la difficulté résultait du caractère doctrinal très évolué et — en fait — tardif (relativement à l'authentique Buddhacarita) d'un texte philosophique, la *Production de la foi dans le Grand Véhicule* (Mahāyānaśraddhotpāda śāstra), qu'il faut en fin de compte renoncer à attribuer au vieux poète.

S. Lévi en personne a conté comment ses recherches, amorcées dès 1892 par son article du *Journal Asiatique* [2] et étendues de proche en proche à travers l'Inde et le Népâl jusqu'aux traditions mahāyānistes encore bien vivantes de l'Extrême-Orient, l'avaient amené à inclure ce traité dans la collection qu'ouvre et que domine le Buddhacarita. « Au Japon où je me rendis ensuite, j'eus la surprise de voir une nouvelle œuvre d'Aśvaghoṣa encore inconnue à l'Europe, le Mahāyānaśraddhotpāda, répandue à profusion dans les écoles et les couvents, où elle passe à juste titre pour la base historique des doc-

1. *HIL*, II, p. 256.
2. *Le Buddhacarita d'Aśvaghoṣa*, *JA*, 1892, I, p. 201-36.

trines du Grand Véhicule. Le polémiste de la Vajrasūcī, le conteur du Sūtrālaṃkāra, le poète du Buddhacarita se révélait comme un métaphysicien profond, innovateur audacieux d'une doctrine appelée à régénérer le bouddhisme [1]. » C'était en somme la solution par accumulation : le génie d'Aśvaghoṣa portait, en tous domaines, ce qu'il y avait de meilleur dans le bouddhisme médiéval.

Mais lorsqu'elle est revenue sur les assertions traditionnelles relatives au Mahāyānaśraddhotpāda śāstra, la science japonaise, rapidement formée à la méthode critique, les a ruinées en en tentant le contrôle : c'est cette controverse que M. Demiéville a résumée dans son lucide mémoire *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen* [2]. Il s'avère que ce traité n'est pas du Mahāyānisme commençant, mais confirmé déjà dans ses positions définitives ; il est postérieur, par exemple, au Laṅkāvatāra sūtra [3] : il y a donc probablement un décalage de plusieurs siècles entre le Buddhacarita et lui. L'attribution à Aśvaghoṣa, purement chinoise [4], s'expliquera soit par le prestige de ce grand nom, soit par l'existence d'un homonyme plus récent, et qu'on a proposé de nommer Aśvaghoṣa II [5]. Tout compte fait, « les historiens du bouddhisme ne perdraient sans doute rien à dissocier du *K'i sin louen* le nom glorieux mais singulièrement nébuleux d'Aśvaghoṣa » [6].

Ils y gagneront même, du point de vue de la méthode, une meilleure idée

1. *Aśvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources*, *JA*, 1908, II, p. 12.
2. *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, II, 2, Tôkyô, 1929.
3. Cf. Winternitz, *HIL*, II, p. 361-362, en particulier 361, n. 2, citant Takakusu.
4. « Les anciens catalogues ne mentionnent pas les noms des auteurs de śāstra et c'est dans le Ta tch'eng yi tchang de Houei yuan, mort en 592, que le K'i sin louen est pour la première fois attribué à Aśvaghoṣa », Demiéville, *l. c.*, p. 62. M. Demiéville ne s'est pas rangé à l'avis de certains critiques japonais qui considèrent l'ouvrage comme étant de rédaction directement chinoise et non comme une traduction du sanskrit. Il admet qu'il a bien été traduit du sanskrit sous les Leang (en 550) par Paramārtha (*ibid.*, p. 74).
5. Peut-être n'est-il pas inutile de relever sur ce point le jugement d'Eugène Burnouf, qui n'avait pu connaître tous les éléments du « problème d'Aśvaghoṣa », mais que sa pénération et sa prudence coutumières ont porté d'avance assez près du but : « Le nom d'Aśvaghoṣa est célèbre dans l'histoire des migrations du bouddhisme. Mais rien ne nous apprend que notre auteur [i. e. l'Aśvaghoṣa du Buddhacarita] soit celui dont j'aurai occasion de parler dans mon résumé de l'histoire extérieure de cette croyance. Ce nom a certainement pu être porté par plus d'un religieux bouddhiste et il faudrait autre chose que l'identité du nom pour conclure à celle de l'Aśvaghoṣa du Nord avec le religieux que les Chinois nomment Ma Ming. » *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien* [2], 1876, p. 556.
6. Deux citations montreront l'objectivité avec laquelle S. Lévi a reçu et enregistré ces conclusions : s'étant intéressé dès 1927 aux recherches de M. Demiéville sur ce point (*JA*, 1927, II, p. 107), il accordait encore, l'année d'après, le bénéfice du doute à Aśvaghoṣa « présenté, à tort ou à raison, comme l'auteur du... Mahāyānaśraddhotpāda » (*ibid.*, 1928, II,

de leur tâche : en présence de documents « si embrouillés », l'étude systématique des dates « et surtout des œuvres » est la condition première de toute enquête ; il faut provisoirement négliger les attributions d'auteurs [1]. Peut-être même, comme conclut M. Demiéville, « finira-t-on par se résigner à ne compter que sur l'étude intrinsèque des œuvres pour aboutir à des conclusions valides » [2] — ou du moins cette étude donnera t-elle seule de la substance à ce que permettent ou semblent indiquer les dates (celles-ci n'étant ordinairement connues que pour les traductions en chinois, ce qui est dire qu'elles seront toujours, relativement aux œuvres elles-mêmes, un simple *terminus ante quem*).

Sur la liste maxima, dressée par S. Lévi, des attributions à Aśvaghoṣa, on a déjà vu comment se détermine, par l'application concertée de ces critères, un cycle primaire qu'on peut croire, *grosso modo*, authentique. Cette élimination nous laisse en présence d'un cycle secondaire, dont la critique, qui reste à faire, intéresse peut-être moins les origines mahāyānistes que la suite de l'histoire des doctrines : un tel cycle touche de plus ou moins près, d'une part à des œuvres de bonne époque, comme le SSU (avec son authentique annexe, le DhSU) mais d'autre part à de petits ouvrages (dont certains sont de pur tantrisme) qui ont spécialement retenu l'attention des traducteurs en chinois à une date assez basse (x^e^-xi^e^ s. pour les ṢGK ; mais sur le bouddhisme de ce dernier texte, qui n'a rien de commun avec le tantrisme, ni même avec le simple Grand Véhicule, cf. *infra*, p. 15 sq).

Le rejet du Mahāyānaśraddhotpāda facilitera singulièrement l'interprétation de cet ensemble lâche et disparate. En écartant d'Aśvaghoṣa la versatilité doctrinale par où il s'affirmait tantôt strictement conservateur, et tantôt innovateur des plus hardis (anticipant, pour mieux dire, de plusieurs siècles sur l'avenir des idées mahāyānistes), la critique japonaise et M. Demiéville nous ôtent la ressource, ou nous épargnent le risque de rendre compte de toutes les différences observables entre la Gurupañcāśikā et les ṢGK par l'hypothèse d'un génie unique, peu perceptible d'ailleurs dans le mérite littéraire des opuscules considérés.

La doctrine sobre et cohérente du poète, où s'amorcent tout juste les développements futurs du bouddhisme, a été récemment restituée d'une

p. 215) ; mais dès la parution du mémoire de M. Demiéville, S. Lévi abandonnait sans autre procès son ancienne opinion : il admettait que la tradition attribuant l'ouvrage à Aśvaghoṣa « semble née en Chine » (*ibid.*, 1929, II, p. 283).
1. Demiéville, *op. cit.*, p. 63.
2. *Ibid.*, p. 76.

manière convaincante par M. E. H. Johnston [1]; si même on hésitait encore sur l'école exacte dont procède Aśvaghoṣa — école des Bahuśrutika, section des Mahāsaṃghika, ou école dont les Bahuśrutika dérivent — cette doctrine ne s'accorde pas avec le tantrisme de la Gurupañcāśikā. S. Lévi a raison, croyons-nous, de vouloir faire remonter la tradition tantrique beaucoup plus haut qu'on ne le pensait naguère. Mais si les formules magiques du tantrisme (riches d'affinités tant avec la magie aborigène qu'avec les formules de l'Atharvaveda), ses envoûtements, sa démonologie s'affirment à haute époque dans les Sūtra mahāyānistes, leur présence n'implique pas l'existence, dès ce moment, d'un corps régulier de Tantra [2] : or, c'est bien à cette collection régulière que se réfère au contraire le premier vers de la Gurupañcāśikā : « Je me prosterne, selon la règle, aux pieds de mon Guru. La manière de l'honorer, impeccable, chantée dans nombre de Tantra, je l'énonce en abrégé » (*JA*, 1929, II, p. 261).

On voit sans peine comment s'ordonnaient les opuscules tantriques et le

1. Buddhacarita, II, 1936, p. XXXIII, sq.

2. Dans l'état présent de nos connaissances « il est impossible de prouver l'existence d'aucun tantra authentique antérieurement au VIIe siècle AD... Tout ce que l'on peut dire, c'est que certains éléments tantriques se décèlent déjà dans des ouvrages antérieurs à cette époque » (Winternitz, *HIL*, II, p. 635). S. Lévi se contente de rappeler qu' « un des plus grands disciples de Vasubandhu, Sthiramati, ne craint pas de citer à l'appui des paroles du maître une dhāraṇī [formule magique]... » (*JA*, 1929, II, p. 259). Sthiramati nous met au plus tôt au Ve siècle AD. Mais déjà tout un chapitre du Saddharmapuṇḍarīka décrit l'octroi de formules magiques de ce genre à la communauté bouddhique par une troupe de démons féminins, les Rākṣasī, témoignage antérieur de plusieurs siècles et qui évoque bien plus complètement non seulement le formulaire du tantrisme, mais sa démonologie spéciale. Ce témoignage capital n'a été laissé de côté par les indianistes qu'en raison d'une objection chronologique imparfaitement fondée. Le chapitre en question (no XXI de l'édition Kern-Nanjio) appartient à un groupe d' « additions tardives », ainsi que Winternitz le rappelle dans son *History of Indian Literature*, II, p. 302-303 : on a donc cru n'en pas devoir tenir compte. Nous serons d'autant moins portés à discuter le caractère secondaire du ch. XXI que nos propres recherches, depuis une dizaine d'années, nous semblent avoir contribué à confirmer l'hétérogénéité des éléments dont est composé le Sūtra fondamental des mahāyānistes (cf. *BEFEO*, XXVIII, 1928, p. 175 sq., *Barabuḍur*, *passim*). Mais il faudrait mettre quelques nuances dans une condamnation qui repose non sur une concordance détaillée des diverses versions, mais uniquement sur les indications sommaires fournies par Nanjio à Kern pour sa préface (Saddharma Puṇḍarika, *Sacred Books of the East*, XXI, p. XIX, sq.). En ce qui concerne le ch. XXI, nous ne pouvons suivre Winternitz, *op. cit.*, p. 386, lorsqu'il met les chapitres « tardifs » du *Lotus* sur le même pied que les chapitres bien plus réellement « tardifs » du Laṅkāvatāra, lesquels sont encore absents de la version chinoise de 443 AD. En effet, les passages du *Lotus* relatifs aux Dhāraṇī figurent déjà intégralement dans la traduction de Dharmarakṣa (286 AD), ch. XXVI, 陀羅尼品, Dhāraṇīparivarta. On n'a pas assez observé que leur témoignage, tardif par rapport au fonds primitif du *Lotus*, reste ainsi fort ancien, quant au tantrisme.

Mahāyānaśraddhotpāda śāstra dans la perspective la plus optimiste, c'est-à-dire avant 1929, date à laquelle S. Lévi a commencé à retrancher sur ses anciennes opinions : le mahāyānisme très avancé du Śāstra avait alors charge d'assurer la transition entre le bouddhisme du Buddhacarita et celui de ce genre d'opuscules. En fait la transition est historiquement fondée ; le seul tort aura été de lui refuser les siècles qu'elle a pris, pour la rassembler sous le nom du seul Aśvaghoṣa. Mais en même temps le Śāstra, lorsqu'on le croyait d'attribution authentique, faisait aussi l'unité dans une autre direction : celle où se rangeaient le SSU, le DhSU et nos ṢGK, textes à propos desquels S. Lévi n'hésitait pas à écrire, en 1925, *stat magni nominis umbra* (*JA*, 1925, I, p. 37). En effet, le SSU se présente, dans sa traduction chinoise, comme un ouvrage du Grand Véhicule et il commence par l'hommage caractéristique « à tous les Buddha et Bodhisattva ». C'est bien ainsi que le considèrent de leur côté les titres et colophons népâlais du Daśākuśalakarmapatha et des ṢGK, qui rattachent ces deux textes au grand Sūtra, en le nommant expressément « Sūtra du Mahāyāna » (āryasaddharmasmṛtyupasthānamahāyānasūtre... daśākuśalakarmapathāḥ ...et : āryasaddharmasmṛtyupasthānamahāyānasūtrānıāt samākṛṣṭāḥ... ṣaḍgatikārikāḥ, *JA*, 1929, II, p. 256-57). S. Lévi n'a pas cherché à préciser la nature et le point doctrinal du mahāyānisme ainsi attribué au SSU et à ses « dépendances » — ou du moins à ce que l'auteur des *Notes Indiennes* considérait comme tel. Il suffisait que « le nom d'Aśvaghoṣa se trouv*ât* curieusement relié par plusieurs indices à l'histoire de ce sūtra encyclopédique » (*JA*, 1925, I, p. 36) : l'auteur du Mahāyānaśraddhotpāda « base historique des doctrines du Grand Véhicule » (*JA*, 1908, II, p. 12) se voyait tout naturellement mis en rapport avec ce cycle mahāyāniste, et dans le cadre de ces correspondances, fondées il est vrai plutôt sur le dépouillement des titres et colophons que sur celui des textes, les ṢGK ne pouvaient apparaître à S. Lévi que comme « un ouvrage... d'inspiration mahāyāniste » (*JA*, 1925, I, p. 39).

L'étude directe des sources n'a pas confirmé ces premières interprétations. L'hommage liminaire du Tcheng fa nien tch'ou king à « tous les Buddha et Bodhisattva » et la dénomination *Sūtra du Mahāyāna* que lui applique de seconde main la titulature de l'opuscule dans le ms. népâlais, sont tout ce que le SSU a de commun avec le Grand Véhicule. Les multiples Buddha et Bodhisattva transcendants et les Terres Pures des mahāyānistes n'y jouent aucun rôle : dogmatique, cosmologie, mythologie y procèdent strictement du Petit Véhicule. Il faut donc que la formule initiale de la version chinoise et les indications externes du ms. népâlais soient apocryphes.

Toutefois cette première rectification laisserait entier le problème de l'inspiration mahâyâniste des ṢGK, puisque traditions népâlaises et colophons tibétains sont dans l'erreur lorsqu'ils donnent ces Kârikâ comme extraites (samâk ṣṭa) du SSU. Mais là encore l'examen détaillé de l'ouvrage donne tort aux informations tardives représentées par le Tandjour et les mss. népâlais : bien que mises en rapport avec un ouvrage prétendu mahâyâniste, les ṢGK appartiennent indubitablement, par tout leur contenu, à la sphère des idées du Petit Véhicule. La seule trace, tout extérieure, de Mahâyânisme qu'on pourrait relever à leur endroit n'a pu être connue de S. Lévi en 1925, car elle se trouve dans la traduction de Fa t'ien, qui lui avait échappé. Fa t'ien, comme Gautama Prajñâruci, met en tête de son texte l'hommage mahâyâniste spécifique : « Je rends hommage à tous les Buddha et à l'assemblée des Bodhisattva [1]. » A une ou deux reprises le même traducteur introduit peut-être une allusion à des conceptions mahâyânistes ; mais c'est contre le texte, qui, par lui-même, en est tout à fait exempt [2]. ṢGK, DhSU et SSU doivent être rendus au Petit Véhicule : et ceci, joint à l'élimination du Mahâyâna-śraddhotpâda, que la critique japonaise et les conclusions de M. Demiéville classent nettement à l'écart des autres apocryphes d'Aśvaghoṣa, achève de transformer l'aspect général de la collection.

L'œuvre authentique mise à part, le Śâstra dûment rejeté et une fois rectifiée, de son côté, la fausse référence au Mahâyâna concernant le SSU (ce qui entraîne le DhSU, le Kuśala° et l'Akuśalakarmapatha et les ṢGK), la liste des textes réunis autour du nom d'Aśvaghoṣa, simplifiée en un sens, s'obscurcit pourtant, en revanche, d'un nouveau problème : elle offre en effet l'assemblage d'une partie touchant aux expressions les plus sobres du bouddhisme ancien (notamment les ṢGK) et d'une partie tantrique (Gurupañcâśikâ) dont les affinités sont de basse époque : nulle transition, désormais, entre ces extrêmes. Pourquoi et dans quelles conditions se sont-ils trouvés pris ensemble ? Subsidiairement, comment se fait-il que des textes d'inspiration clairement hînayâniste aient pu être intégrés à des collections mahâyânistes et pourvus parfois d'une titulature qui les attribuait, de la manière la plus trompeuse, au Grand Véhicule ?

Se faire une opinion définitive sur un cycle aussi hétérogène demanderait que les opuscules tantriques eussent été étudiés pour eux-mêmes, de façon

1. 歸命一切佛及諸菩薩衆, Tôkyô, XXIV, 9, p. 87a, col. 17.
2. E.g. au v. 80 Fa t'ien a 眞空, la « vacuité vraie », i. e. la Vérité de l'universel relativisme ; mais le texte dit seulement Dharma « la Loi » (tib. 'chos, Je tch'eng 法).

approfondie et que l'on disposât aussi des conclusions auxquelles mènera l'examen du morceau de résistance : le DhSU (pour ne rien dire du SSU). Mais quelques indications précises se dégagent déjà d'une analyse des ṢGK. Les nombreuses rédactions de ce dernier ouvrage, en des langues diverses, dont nous disposons offrent d'importantes variantes, assez propres, quand on en fait le relevé systématique, à éclaircir l'histoire du texte et peut-être même les raisons de son passage, à basse époque, au nom d'Aśvaghoṣa, alors que Vasubandhu (IVe-Ve s.), qui en cite un passage dans son Abhidharmakośa, lui avait donné pour auteur Dhârmika Subhûti [1].

1. L. de La Vallée Poussin, Abhidharmakoça, III, v. 59, cf. *JA*, 1928, II, p. 204-207.

CHAPITRE II.

Les traductions des Kārikā. Cinq ou six gati ?

En 1925, date à laquelle S. Lévi nous confia l'étude des ṢGK, l'information dont il venait de faire usage pour la rédaction de ses *Notes Indiennes* était constituée :

a) de première main : par la traduction chinoise de Je tch'eng, i. e. le Lieou ts'iu louen houei king 六趣輪迴經[1], et par la version tibétaine insérée deux fois dans le Tandjour, Mdo, XXXIII, 38 et XCIV, 24.

b) indirectement :

— par une courte note de Minayeff dans son article sur la Śiṣyalekhā de Candragomin[2] : le savant russe y mentionne un ouvrage pāli, la Chagatidīpanī (skr. *Ṣaḍgatidīpanī) « l'Éclaircissement des Six Destinations », en observant qu'il est donné comme traduit du sanskrit; Minayeff en avait obtenu copie à Mandalay et S. Lévi relevait en effet l'existence de l'ouvrage parmi les manuscrits de Mandalay déposés à l'India Office Library, à Londres[3]. Dans l'incipit, partiellement reproduit par Minayeff, le nom de l'auteur est rendu, en pāli, par les deux formes Asmughosa et Asamaghosa, sous lesquelles « il n'est pas difficile de retrouver le nom d'Aśvaghoṣa, l'auteur du traité sur les Six Destinations traduit en chinois par Je tch'eng »[4]. « L'identité est complète, concluait S. Lévi. Le cas est unique jusqu'ici d'un texte sanskrit traduit en pāli, en tibétain et en chinois; et, fait tristement significatif, la seule de ces rédactions qui nous fasse défaut est l'original sanskrit »[5]

1. Corr. *ts'iu*, au lieu de *tao* [道], lapsus pour le synonyme moins usuel ts'iu, dans le titre tel qu'il est donné, *JA*, 1925, I, p. 38, l. 5 ; sur l'emploi du mot king 經 sūtra pour désigner un ouvrage expressément attribué à Aśvaghoṣa par le traducteur, cf. *JA*, 1928, II, p. 195.
2. *Zapiski Vost. Otd. Imp. Russ. Archeol. Obsch.*, t. IV, p. 29-52.
3. Cf. *Journal of the Pāli Text Society*, 1896, p. 43.
4. *JA*, 1925, I, p. 39.
5. *Ibid.*, p. 40.

— et enfin par une brève indication de Mabel Bode, *The Pāli Literature of Burma*, citant les listes d'inscriptions relevées à Mandalay par Forchhammer; témoignage que les *Notes Indiennes* résument et commentent ainsi : « Ce n'est pas un hasard si l'ouvrage n'a été signalé qu'à Mandalay. Forchhammer, *List*, p. XXVI, indique que la traduction pāli est due à un moine birman, Saddhammaghosa, de Thatōn. Nous ne savons rien de ce moine, sinon qu'il est aussi l'auteur de la Lokapaññatti. C'est là un détail curieux, et même important, pour l'histoire du bouddhisme birman, qu'un ouvrage sanskrit, d'inspiration mahāyāniste, ait pu y être l'objet d'une traduction en langue pāli à une date forcément assez basse, mais antérieure à l'an 1442, puisque ce texte est mentionné dans une inscription tracée à cette époque[1]. »

S. Lévi ayant su intéresser à notre travail le prof. F. W. Thomas, alors bibliothécaire de l'India Office, nous obtînmes de cet indianiste éminent (envers qui ce ne devait pas être notre dernière obligation) l'envoi à Paris du ms. birman. Aussitôt mise en regard de la version chinoise et des recensions tibétaines, la Chagatidīpanī de Saddhammaghosa apparut en complète correspondance avec elles, ce qui confirmait l'une des principales hypothèses présentées dans les *Notes Indiennes*.

Mais le manuscrit nous réservait des surprises. Les Kārikā s'y trouvaient accompagnées d'un volumineux commentaire en prose qui ne se contentait pas d'en expliquer les points obscurs, mais se montrait riche en informations visiblement indépendantes du texte métrique. D'autre part les premiers vers — i. e. le début de l'introduction écrite par le traducteur en pāli — incomplets dans la citation de Minayeff utilisée par S. Lévi, s'y lisent :

[saddhammasatipaṭṭhāna-suttato jinavuttato]
paṇḍitena saghosena dīpitā (cha) gatidīpanī
sā hi sakatabhāsāhi dīpitattā durannayā
saddasatthānabhiññāya dīpantaranivāsinaṃ
iti taṃ parivattetvā māgadhānaṃ niruttiyā
hitāya mandapaññānaṃ bhāsitā naṃ mayādhunā

On voit le grand intérêt du passage omis par Minayeff[2]. Comme la ver-

1. *Ibid.*, p. 39 ; sur la Lokapaññatti, cf. A. Duroiselle, *BEFEO*, IV, p. 414 sq. ; S. Lévi, *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*, note additionnelle, p. 123-125.
2. C.-à-d. les deux premiers pāda octosyllabiques, mis plus haut entre crochets. Il était évident d'ailleurs que le premier vers se trouvait incomplet de sa première moitié, tel que S. Lévi l'avait reproduit d'après Minayeff. A la seconde ligne cha° est une addition cléricale, contre le mètre. A la ligne 4 le ms. de l'*India Office* lit °abhiññāṇa.

sion tibétaine fait extraire les ṢGK par Dhārmika Subhūti du Saddharmasmṛtyupasthāna, et comme le ms. népâlais, découvert ultérieurement par S. Lévi, les fait tirer du même ouvrage par Aśvaghoṣa, de même à son tour le traducteur en pāli donne l'Éclaircissement des Destinations comme « exposé par le paṇḍit Saghosa (= Aśvaghoṣa, cf. Minayeff Asamaghosa, Asmughosa) en se fondant sur le Saddharmasmṛtyupasthāna » c.-à-d. sur un Sūtra sans doute rédigé en sanskrit [puisque les vers sur les Six voies avaient été composés par Saghosa/Aśvaghoṣa dans cette langue] enseigné par le Buddha :

« A partir du SSU, prêché par le Jina, le grand docteur [As]saghosa [1] a exposé l'Éclaircissement des Destinations. Mais [comme j'ai observé, poursuit le traducteur,] que [ce texte] exposé en langue sanskrite est difficile à suivre pour les habitants du pays [2] qui ignorent la grammaire [sanskrite], je l'ai traduit dans le dialecte des Magadhiens [3] et je l'énonce aujourd'hui au bénéfice des esprits bornés. »

Le début du commentaire développe ces indications :

anappakappopacitakusalamūla ...... mahākaruṇāvegavikasitacittappacāro [4] sakasambhārādhigatānuttarañāṇekabalena lokaṃ volokento addasa Bhagavā nānākammabhave sattanikāyaṃ. tadā kira Bhagavā Savatthinagaraṃ upanissāya sannipatitasamaṇabrāhmaṇadevamanussādīnaṃ āsayānurūpaṃ dhammaṃ desento Āriyasaddhammamahāsatipaṭṭhānaṃ nāma suttaṃ abhāsi. taṃ Khuddakanikāyapariyāpannaṃ dveasitisatabhāṇavarasaṅgahitaṃ gāthāvasena pañcavīsatisatappamāṇaṃ. taṃ pana Bhagavā vitthārena kammaṃ kammavipāko gati gatippabhedo cā ti catūhi koṭṭhāsehi niṭṭhāpesi. tato pana vitthārena pariyāpuṇituṃ asakkontānaṃ mandamatīnaṃ sissānaṃ anukampakena [As]saghosācariyena Chagatidīpaniṃ nāma pakaraṇaṃ saṃkhepena uddiṭṭhaṃ

« Après avoir accumulé pendant de fort nombreuses périodes cosmiques

1. Sur cette restitution, cf. *infra*, p. 29.

2. Litt. « les habitants de [cette] île » [dīpantaranivāsin]. Dīpa (skr dvīpa) = « Ile, péninsule, pays compris entre deux cours d'eau » ; cosmologiquement : « continent » [mahādvīpa] ; pratiquement, désigne toute « contrée » ; vraisemblablement ici la Birmanie ou une région de la Birmanie, peut-être le « doāb » [sur ce mot cf. notamment Rapson, in *Cambridge History of India*, I, 1922, p. 550] entre Iraouaddi et Salouen [= le Pégou], où est Thatōn ?

3. I.e. en pāli : la tradition indigène rattache, on le sait, cette langue canonique au dialecte du pays de Magadha, autour de Rājagṛha et de Pāṭaliputra [Patna]. Résumé des controverses sur cette localisation dans Winternitz, *HIL*, II, p. 601-605 : App. II, What is Pāli ?

4. Entre °mūla et mahā°, six lignes de composés laudatifs et redondants ont été omises.

les causes de mérite [litt. les racines du bien]... [le Buddha] doué des habitudes de cœur et d'esprit [1] que fait s'épanouir l'impulsion d'une universelle compassion, contemplant le monde avec la force unique de la connaissance insurpassable, armée de tous les éléments qui lui sont propres, le Bienheureux aperçut le monde des créatures dans l'état varié qui résulte des Actes accomplis [i. e. du Karman]. Alors donc le Bienheureux, auprès de la cité de Śrāvastī, enseignant la loi aux moines, aux brāhmanes, aux dieux, aux hommes, etc, qui s'étaient rassemblés là, [et l'enseignant] conformément à [ce que demandaient] les dispositions personnelles [de chacun] [2] prononça le Sūtra appelé la Sainte grande concentration d'esprit sur la Loi correcte [3]. Ce Sūtra se trouve dans la Collection des Textes Brefs [4], section 182 ; sa mesure est de 125 stances. Le Bienheureux l'a établi [sous une forme] développée, avec quatre divisions : acte, fructification [litt. maturation] de l'acte, destination, diversité des destinations. Mais dans la suite, par pitié envers les élèves de faible entendement, incapables de l'assimiler [dans cette rédaction] développée, le Maître enseignant [ācārya « précepteur, guide spirituel, professeur (notamment ès sciences sacrées) »] Aśvaghoṣa[en] a rédigé un abrégé : [c'est] l'ouvrage qui s'appelle l'Éclaircissement des Six Destinations.

On savait, depuis les *Notes Indiennes*, que les traditions pāli de Birmanie recoupent l'attribution sino-népâlaise de la Ṣaḍgati à Aśvaghoṣa ; désormais elles recouperont aussi la tradition, celle-ci tibéto-népâlaise, qui rattache ce texte au SSU. Elles préciseraient même le rattachement ; il s'agirait d'une rédaction abrégée, d'un mémento scolaire, et non de simples extraits, comme S. Lévi l'avait pensé. Mais à bien y regarder, la valeur de ce témoignage, certaine, reste pourtant secondaire. Il est clair que Saddhammaghosa a dû prendre la matière de son exorde métrique « dans le colophon du manuscrit sanskrit qu'il employait » (*JA*, 1929, II, p. 257). Cet exorde double donc seulement, en pāli, les titres et colophons sanskrits que fournissent ou supposent les rédactions népâlaise et tibétaine. De son côté, le commentaire sur la Ṣaḍgatidīpanī ignore en effet manifestement tout du SSU sanskrit,

1. Citta [trad. par « cœur » en chinois] a une application plus étendue que « cœur » ou « esprit » ; il désigne l'un et l'autre séparément et, en plus, le vouloir, l'aperception des données des sens, etc. Cf. l'article remarquable du PTSD s. v.

2. L'enseignement du Buddha est adapté à ses auditeurs, fournissant à chacun juste ce qu'il lui faut.

3. Le titre pāli répond à skr. *Āryasaddharmamahāsmṛtyupasthāna.

4. Le Khuddaka nikāya, ed. PTS [Khuddhaka Pāṭha, 1915... Udāna, 1885, Itivuttaka, 1890 ; Suttanipāta, 1913, etc.] ne contient pas de sutta de ce titre. Cf. Mahāsatipaṭṭhāna sutta, Dīgha nikāya, nº 22, et Satipaṭṭhāna sutta, Majjhima nikāya, nº 10.

tel que nous le lisons dans sa version chinoise en 500.000 mots — c.-à-d. de cet « océan » de texte (sūtravaipulyasāgara) dont parle le début du DhSU (*JA*, 1925, I, p. 36). La nécessité d'en faire un abrégé, mieux indiquée dans ces sources pāli que dans les versions du Nord, est bien le dernier écho du prestige attaché à l'énorme Sūtra ; mais le commentateur est si mal informé à l'endroit de ce dernier qu'il le confond, sur la foi d'une ressemblance de titre, avec un court Sūtra de la collection dites des Textes Brefs, auquel lui-même donne 125 stances : si bien que le « résumé » serait d'un développement presque égal à celui du texte [1].

Ces remarques illustrent une fois de plus le caractère contingent des indications fournies par les éléments extérieurs, titres, colophons, etc ; ce genre de documents nous renseignent plutôt sur les traitements divers subis par un texte selon les écoles et sur la manière dont elles s'en sont servies, que sur ce qui, pour nous, serait son authentique histoire.

C'est un fait notoire qu'il n'y a guère dans l'Inde de propriété littéraire ; c'est vrai en particulier pour le bouddhisme ; le choix, si souvent conventionnel, d'un nom d'auteur varie selon les préférences d'école (on recherche la célébrité plutôt que l'authenticité de ces noms) ou lorsqu'un remaniement fait passer en bloc au nom du remanieur l'œuvre d'un auteur plus ancien (ce qui paraît s'être produit d'Aśvaghoṣa à Kumāralāta). Mais un fait moins bien reconnu, quoique plus grave peut-être que cette indifférence à l'authenticité de l'attribution d'auteur, est que les textes n'aient pas davantage, si l'on ose dire, de droit d'authenticité sur eux-mêmes : on changera aussi bien d'ouvrage sous un même titre (substitution d'un SSU court au SSU étendu) que de titre sur un même ouvrage (e. g. Sutrālaṃkāra/Dṛṣṭāntapaṅkti, et c. f. *infra* l'alternance Cha/Pañcagati). Contrairement à la méthode obligée, mais aléatoire, des premiers dépouillements, les indications externes ne devront donc être utilisées qu'après avoir étudié les œuvres *à fond* : conclusion à laquelle M. Demiéville arrivait déjà au terme de son mémoire *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*, précédemment cité [2].

Pour ce travail, le manuscrit birman de la Chagatidīpanī réservait une nouvelle déception : les Kārikā en effet n'y sont pas complètes. Ce ms. de l'India office, en dépit de son titre de Chagatidīpanī pāli i.e. *Texte original* de la ChGD, fournit essentiellement le *commentaire* de la ChGD, et devrait s'intituler Cha-

1. Le commentaire sur la Chagatidīpanī localise d'autre part la prédication du SSU non à Rājagṛha (王舍城) mais à Śrāvastī. Sur ces deux localisations, cf. *Barabuḍur*, *Esquisse d'une histoire du bouddhisme*, p. 595.

2. *Supra*, p. 12.

gatidīpanī aṭṭhakathā : c'est-à-dire que, selon la coutume des commentateurs, beaucoup des stances (notamment dans la « voie » des Preta et dans la « voie » des hommes) n'y sont citées que fragmentairement, par le premier pāda, ou par les premiers mots de ce pāda. Nous nous trouvions donc dans l'impossibilité d'établir la totalité du texte pāli, à moins de recourir aux restitutions conjecturales qu'autorise parfois le tibétain. Par ailleurs, si les ṢGK avaient été « extraites » du SSU, nous aurions pu bénéficier d'une comparaison avec le ms. sanskrit du DhSU (ouvrage authentiquement tiré du SSU) ; mais cette ressource tombait avec l'hypothèse suggérée par le colophon tibétain.

Toutefois des appuis inattendus se présentèrent, par où la recherche répara ce qu'elle venait de perdre d'autre part. Tout d'abord, nous reconnûmes une seconde traduction chinoise, le Lie tao k'ie to king 六道伽陀經 « Sūtra des stances (gāthā) concernant les Six Destinations », traduit par Fa t'ien [法天 Dharmadeva (?) qui prit en 985 le nom de Fa hien 法賢[1]], moine de Nālandā, arrivé à Pien leang en 973 et qui y développa une féconde activité de traducteur jusqu'à sa mort, en 1001 AD : c'est donc approximativement un contemporain de l'autre traducteur, Je tch'eng (classé lui aussi à l'époque Song, i.e. 960-1127). Il est intéressant de noter que l'édition coréenne, à la différence des éditions chinoises du canon, présente cet ouvrage comme un Sūtra du Buddha [2]. Les deux traductions chinoises sont d'un mérite équivalent ; non qu'elles ne diffèrent beaucoup entre elles ; mais c'est tantôt l'une et tantôt l'autre qui s'écarte le plus du texte original ; au mieux, leur littéralité reste d'ailleurs, dans la plupart des cas, bien moindre que celle de la version tibétaine.

Par ailleurs, en rapprochant de notre ms. les divers textes où il est traité, comme dans la Chagatidīpanī, des différentes voies de la transmigration, nous pûmes constater qu'en dépit de la dissemblance des titres cet ouvrage est identique au Pañcagatidīpanaṃ [3], « l'Éclaircissement des Cinq Destinations », dont la Bibliothèque Nationale de Paris possède deux copies en écriture cambodgienne (mūl), l'une avec, l'autre sans le commentaire [4], et que Léon Feer a édité dans le Journal de la Pāli Text Society, année 1884. Feer a suivi la recension non commentée et négligé le commentaire. Celui-ci se trouve être identique (avec de nombreuses variantes de détail) au commentaire fourni par le ms.

1. Cf. Tables du Taishô Issaikyô s.v. Hôken.

2. 佛說 ... 經

3. Telle est du moins la lecture de Feer, admise par le JPTS, le PTSD, Kirfel, Winternitz et S. Lévi. Nous allons voir qu'il convient de rectifier Pañcagatidīpanī.

4. Fonds pāli, nº 346 : Pāli pañcagati ; nº 347 Ṭīkāpañcagati kambujassavatthukā.

de l'India Office : non seulement les textes coïncident, mais ils sont lacunaires aux mêmes endroits, là où les stances ne sont citées que par leurs premiers mots. La recension métrique suivie par Feer permet de combler ces lacunes : elle donne toutes les stances conservées en traduction par le chinois et le tibétain, plus certaines interpolations dont les limites et la provenance apparaîtront plus bas par l'étude comparée des diverses versions. Ainsi, il n'était plus permis de croire que la traduction en pāli des ṢGK fût « elle-même encore inédite » : mieux même, elle avait été traduite par Feer, hâtivement il est vrai et sans exactitude, dans les Annales du Musée Guimet [1]. Quelle que fût l'exacte valeur de ces premiers déchiffrements, il n'était plus question d'inédit, quant à la version pāli des ṢGK et S. Lévi, à cette date, n'en avait pas encore retrouvé l'original sanskrit ; aussi le mémoire que nous devions leur consacrer, pour l'École pratique des Hautes Études, 4e section, devint-il une édition commentée de l'Aṭṭhakathā, importante compilation dont nous essaierons ici de préciser les sources.

Pour nous en tenir provisoirement au texte métrique, dans lequel se retrouve une traduction pāli de nos ṢGK, identique, à de faibles variantes près, à la Chagati birmane, signalons d'abord que le titre attribué par Feer au ms. BN pāli 346 est fautif (bien que A. Cabaton l'ait reproduit sans changement dans son catalogue du fonds pāli de la Bibliothèque Nationale). Il faut le corriger et lire Pañcagatidīpanī au lieu de °dīpana[m]. Cette correction ne fait d'ailleurs que rétablir une forme normale : plusieurs commentaires pāli la présentent, notamment la grande Paramatthadīpanī de Dhammapāla, tandis que le neutre °dīpanaṃ était uniquement attesté par la lecture que Feer a fait passer dans l'usage [2]. Mais son manuscrit, répétons-le, ne la porte pas ; ou s'il le lui a semblé, ce n'est que par une mauvaise restitution. Le titre n'offre que *Pañcagati*, tout court. Quant à l'indication finale, assez gâtée et que Feer a lue : pañcagatidīpanaṃ samattaṃ, elle est, dans le ms. : pañcagatidīpana sapattā. Le dernier mot représente sans nul doute samattā (skr. samāptā) : en écriture mūl le ma ម ne diffère du pa ប que par un petit trait transversal, qu'une main négligente a omis. Mais pañcagatidīpana samattā ne fait toujours pas un sens. Force est d'admettre que le copiste a oublié la désinence du mot qu'il a écrit dīpana. Feer suppose qu'il aurait dû ajouter le signe de l'anusvara : °naṃ ណំ (au lieu de °na ណ). Mais cette désinence neutre oblige, gratuitement, à faire violence au second mot, qui, de toute évidence, est au féminin. Il est bien plus naturel de croire que le signe omis est celui de l'ī ណី °nī), d'où : Pañcagatidīpanī samattā, lecture d'autant mieux assurée qu'elle est donnée par un ms. de la bibliothèque royale de Phnom Penh dont il sera question tout à l'heure et que le titre final du ms. BN pāli 347 (négligé par Feer, bien qu'il ait déclaré ces deux mss « pour ainsi dire inséparables ») se lit parallèlement : Pañcagatidīpaniyā aṭṭhakathā niṭṭhitā « le commentaire sur la Pañcagatidīpanī est terminé ».

1. Annales du Musée Guimet, t. V (1883), p. 515-528.

2. Dīpana, fém. dīpanī est une forme essentiellement adjective. Le terme sous-entendu est kathā « composition, discours, traité » (cf. aṭṭhakathā), qui implique le féminin.

L'erreur de Feer a eu des conséquences plus sérieuses qu'on ne l'eût pu croire : la fausse différence qu'il a fait introduire entre le titre de la Dīpanī connue à travers Minayeff et celui de l'ouvrage qu'il éditait a dû contribuer à mettre en défaut la perspicacité presque infaillible de S. Lévi. Croyant, sur la foi des titres et colophons népâlais ou tibétains, que les Ṣadgatikārikā sanskrites étaient un ouvrage « d'inspiration mahāyāniste », le grand indianiste ne devait pas être porté à aller les chercher dans les publications de la Pāli Text Society, où cependant elles existaient en traduction pāli, mais défendues par deux divergences d'appellation dues l'une (pañca° pour cha°) aux adaptateurs indochinois anciens, l'autre (°dīpanaṃ pour °dīpanī) à l'éditeur européen. Il a fallu ce concours de circonstances pour que l'auteur des *Notes indiennes* n'ait eu à l'esprit ni l'édition, ni la traduction du *PGD par Feer en parcourant les versions tibétaine et chinoise des ṢGK, lesquelles ne font pourtant qu'un seul et même texte avec ce *PGD (que nous saurons désormais devoir nommer la Pañcagatidīpanī).

Cette identité littérale, vers par vers, d'une Dīpanī en six « voies » et d'une Dīpanī en cinq « voies » pose, en marge de la controverse classique sur le nombre des gati, un curieux problème sur lequel nous reviendrons bientôt. Mais son premier et principal effet est de changer entièrement la position des ṢGK dans l'ensemble des études bouddhiques, sur le progrès desquelles dans le cours des dernières décades elle n'est pas sans jeter, rétrospectivement, quelques clartés inattendues.

Au lieu d'un court traité, presque inconnu en dehors d'une version tibétaine et de deux versions chinoises, qui n'étaient pas très largement accessibles aux indianistes [1], on a devant soi l'un des textes cosmologiques et

1. La première mention européenne des Saddharmasmṛtyupasthāna [ṣaḍgati] kārikā comme telles (sous le titre abrégé SSupasthānakārikā, qui est en tête du texte, et non pas sous le titre complet SSŪṢGK, qui n'est fourni que par le colophon), se trouve, croyons-nous, dans la contribution de M. F. W. Thomas à l'Album Kern (1903), p. 407-408, où sont relevés les ouvrages que le Tandjour attribue à Dhārmika Subhūti : 1) Sarvāyānalokaprabhābhāṣya,

eschatologiques les plus fréquemment employés — à travers la version pāli (PGD) — dans des domaines très divers. Feer en a tiré la substance de son travail bien connu sur l'Enfer bouddhique, publié dans le *Journal Asiatique*, 1892, II [1]. M. W. Stede y a libéralement puisé pour la rédaction de son beau mémoire sur l'eschatologie du Petavatthu [2]. C'est une source à laquelle M. Kirfel a constamment eu recours pour les paragraphes consacrés à la description détaillée des enfers dans sa monumentale Cosmographie indienne [3] et M. B. C. Law n'en a pas tiré un moindre parti dans le cours d'un utile mémoire sur l'eschatologie bouddhique [4]. Enfin, dans la récente édition anglaise de son *Histoire de la Littérature indienne*, tome II, 1933, Winternitz, s'il ne cite pas le nom de la Chagatidīpanī, met pourtant en relief le texte (identique, bien qu'il ne pût le savoir, à cette Dīpanī) qu'il intitule inexactement, d'après Feer, *Pañcagatidīpana. Sensible au mérite propre de ce petit ouvrage, dont il ignorait qu'il fût traduit du sanskrit, il n'hésitait pas à appeler spécialement l'attention sur lui en le classant en tête des ouvrages pāli attribués à l'érudition singhalo-birmane d'époque tardive (XIe, XIIe s. et suiv.) : nous savons désormais qu'une antériorité réelle de cinq ou six cents ans, au bas mot, justifie cette place exceptionnelle [5]. Il est encourageant de constater qu'un texte de bonne époque —

2) Daśakuśalakarmapathanirdeśa, et 3) SSUK. Ce dernier texte y est fort exactement présenté comme « une description versifiée des diverses classes de créatures, divisée en six chapitres traitant des créatures en enfer, des animaux, des Preta, des hommes, des Démons et des Dieux ». M. Thomas ajoutait : « Dans les colophons le nom de l'auteur est donné comme čhos ldan rab 'byor dbyaṅs, et les nos 1 et 2 en font un brāhmane, le no 3 ajoutant le titre de Bhadanta. Nous rendons ce nom par Dhārmika Subhūti sur l'autorité de la traduction qu'en donne Tāranātha, en négligeant la dernière syllabe dbyaṅs. Celle-ci, par analogie, devrait correspondre à °ghoṣa. » L'exacte restitution de la donnée tibétaine serait ainsi : Dhārmikasubhūtighoṣa. Sur la date et la personnalité de ce docteur, M. Thomas proposait d'intéressantes suggestions, que nous retrouverons par la suite, quand nous aborderons le problème de la date et de l'auteur des ṢGK. S. Lévi, en 1925, ne donnait pas de référence à cet important article des Mélanges Kern, sur lequel une note de L. de La Vallée Poussin a depuis ramené l'attention (Abhidharmakoça, III, 1926, p. 153, n. 2, et S. Lévi dans *JA*, 1928, II, p. 205).

1. *L'Enfer Indien*, I, Les enfers bouddhiques, *JA*, 1892, II, p. 185 sq.
2. W. Stede, *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu*, 1914, p. 45 sq.
3. W. Kirfel, *Kosmographie der Inder nach der Quellen dargestellt*, 1920, p. 203 sq.
4. B. C. Law, *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*, 1925, p. 19-22 et 111-115.
5. P. 222. Winternitz a connu, puisqu'il le cite, p. 623, l'article *Encore Aśvaghoṣa*, *JA*, 1928, II, où S. Lévi avait présenté le premier résultat de nos dépouillements, à savoir l'identité du *Pañcagatidīpana et de la Chagatidīpanī. L'auteur de la *HIL* n'a pas tenu compte, dans ses notes additionnelles, de cette donnée, propre cependant à modifier ses vues sur un texte qui n'est plus à sa place sur la liste des productions pāli tardives : il ne tranchait d'ailleurs sur celles-ci que parce qu'en fait il ne leur appartient pas.

puisque déjà Vasubandhu le cite — dissimulé sous une version pāli relativement récente, éditée et traduite en Europe par un travailleur modeste, n'ait pu échapper à l'attention : car l'histoire des religions, non moins perspicace que celle de la littérature, lui a fait, en dépit des obscurités présentées par ses origines, approximativement la place qu'il méritait.

L'existence de traductions en pāli, en chinois et en tibétain prouve que les écoles bouddhiques ont apporté à cet ouvrage concis et substantiel autant d'intérêt que la critique moderne. Cette considération rendait particulièrement souhaitable que se retrouvât l'original sanskrit ; c'était la condition fondamentale d'une édition saine, amenée à faire état d'une collection aussi peu homogène de versions qui couvrent, de l'Indochine à la Chine, à peu près tout le domaine où s'est exercée la propagande bouddhique. La confiance que S. Lévi plaçait, à cet égard, dans la richesse des bibliothèques népâlaises et celle que commandait son propre génie de chercheur devaient d'ailleurs trouver leur justification lors de son voyage de 1926-28.

En ce qui a trait à la version pāli, l'édition de 1884 n'est que d'un faible secours pour l'établissement critique du texte. Elle repose en effet sur un seul manuscrit [BN, pāli 346] ; or l'écriture mūl, très nette et très claire dans l'ensemble, a l'inconvénient constant de ne pas assez différencier plusieurs lettres, e. g. le tha et le ja, ou surtout le ta et le ga : d'où de fausses lectures telles que atha « or donc » pour aja « chèvre » (Feer, vers 10), ou *mittādhipa « régent de ses amis » [Feer. v. 46 : il traduit « ami infidèle » (*sic*)] au lieu de miggādhipa « roi des animaux, lion ». Feer décrit son travail comme suit :

« Ce texte a été donné d'après un seul manuscrit, le n° 346 du fonds pāli de la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce ms. qui vient de Siam est en caractère cambodgien-siamois. On sait que ces mss sont les plus défectueux. Le n° 347 du même fonds, de même provenance et de même écriture, est le commentaire du texte contenu dans le n° 346 ; les deux mss sont donc pour ainsi dire inséparables. Le commentaire, suivant l'usage, reproduit et explique une partie du texte, quelquefois il corrige les fautes qui s'y trouvent, quelquefois il les répète, quelquefois aussi il en fait qui ne sont pas dans le texte. Il laisse souvent des passages difficiles sans explication. Malgré cela, ce commentaire est d'un très utile secours pour l'établissement du texte [1]... »

A vrai dire, la traduction de Feer suffirait à prouver qu'il n'a guère fré-

1. *JPTS*, 1884, p. 152 sq.

quenté le n° 347 : celui-ci lui aurait évité de rendre, au vers 38 de sa numérotation [31 de la présente édition] :

khuradhāra[p]pitaṃ maggaṃ
gantvā kandanti te narā

« ces hommes poussent des cris : c'est qu'ils sont allés [en enfer] sur le chemin hérissé [litt : muni] de lames de rasoirs », par : « sont porteurs de rasoirs et suivent ce chemin en poussant des cris » [1], ou encore, au vers 58 [51 de la présente édition], vākya[ṃ] mammāvaghaṭ[ṭ]anaṃ « une parole qui blesse au point sensible », par : « des paroles capables de causer la mort d'une mère » [2]. Dans ces deux cas, comme en plusieurs autres, le ms. 347 ôte tout doute sur l'interprétation.

La description *passe-partout* que Feer donne de ce commentaire non utilisé par lui s'appliquerait en général à toute Aṭṭhakathā ; elle ne laisse rien deviner des trois points particuliers que fait apparaître au contraire le dépouillement de cette importante composition :

1° le ms. BN, pāli 347 ne cite pas seulement « une partie » du texte, mais bien la majeure partie des Kārikā du n° 346 : pour les deux tiers de celles-ci, c'est une seconde recension, à relever systématiquement ;

2° le commentateur ne s'est pas borné à expliquer quelques passages ; il présente une compilation tout à fait indépendante des Kārikā ; elle les double continuellement et ses éléments, de provenance fort variée, sont souvent d'un intérêt égal ou supérieur au leur ;

3° alors que le ms. 346 est effectivement une Pañcagati avec cinq « Destinations », le ms. 347, en dépit de son titre [3], est au dedans une authentique Chagati, avec six « Destinations » ; en effet, telle que la transmet cette rédaction enveloppée d'un commentaire, la Pañcagati a été visiblement, à l'origine, copiée sur un manuscrit qui, par le titre comme par le contenu, était une Chagati et dont le titre seul a été modifié par le copiste. Ce fait ressort clairement de l'introduction même, déjà citée d'après la recension birmane.

La transcription pāli du nom d'Aśvaghoṣa, que nous avons vu prendre les

1. Feer lisait : khuradharā pi taṃ maggaṃ, etc.
2. Feer lisait, avec son ms. 346, vākyam ammāvaghātanaṃ [mais ms. °ghaṭanaṃ].
3. Cf. *supra*, p. 23 n. 4 ; on peut traduire « Pañcagati [avec une] ṭīkā [i. e. strictement « un commentaire sur un premier commentaire », désignant apparemment ici le commentaire direct des kārikā], recension [? vaṭṭhuka, de vaṭṭhu = vastu « histoire, sujet, matière d'un ouvrage »] du Cambodge ». Puisque le ms. est donné par Feer comme de provenance siamoise, cette dernière indication suggérerait que l'on a affaire à une copie exécutée au Cambodge pour le compte d'un Siamois.

formes irrégulières Saghosa, Asamaghosa et Asmughosa, est ici plus correctement Assaghosa (assaghosācariyena... dans la Kārikā : paṇḍiten'assaghosena...) et le nom de son « abrégé » sur les destinations est bien toujours Chagatidīpanī « L'Éclaircissement des *Six* Destinations » (Chagatidīpanim nāma pakaraṇaṃ saṃkhepena uddiṭṭhaṃ) : les copistes inattentifs n'ont donc pas reporté dans le texte la correction faite sur le titre.

La controverse classique sur le nombre des gati — soit cinq, soit six — roule, on le sait, sur la place à assigner aux Asura, ces rivaux des dieux, que certaines écoles comptent comme une sixième « destination », alors que d'autres les font entrer dans une liste à cinq sections seulement : enfers, Preta, animaux, hommes et dieux ; les Asura sont en effet fréquemment énumérés à la suite de dieux inférieurs, tels que Nāga, Yakṣa, Gandharva, parmi lesquels se retrouvent les divinités anciennes de l'Inde autochtone, que les bouddhistes, en les ramenant au système de la transmigration, distinguaient mal des Preta (« trépassés », « âmes défuntes », « Esprits errants »). La Pañcagatidīpanī métrique, suivie par Feer, se contente donc de placer le passage relatif aux Asura dans « la gati des Preta, la troisième » [1]. Mais cependant le commentaire, dans le ms. BN, pāli 347 (Pañcagati) comme dans le ms. birman (Chagati), arrête avant les Asura sa « description de la Destination des Preta » (ms. petagati niddeso), passe alors aux Asura, et clôt le chapitre qui leur est relatif par cette indication formelle : « description de la Destination des Asura » (asuragatiniddeso) — il reconnaît donc bien une *gati* des Asura qui, jointe aux autres, porte le total à six. La Pañcagati demeure en substance une Chagati.

Ces indications décisives sont confirmées par deux mss cambodgiens, donnant l'un le texte métrique, l'autre le commentaire, tous deux intitulés Pañcagati, que nous avons examinés à la bibliothèque royale de Phnom Penh et dont le conservateur de cette bibliothèque, M[lle] S. Karpelès, a bien voulu nous faire parvenir une copie [2]. La rédaction métrique sans commentaire coïncide littéralement (sauf de très légères variantes de détail) avec le ms. BN, pāli 346 (gati des Asura réunie à celle des Preta), l'autre, avec le ms. BN, pāli 347 (gati des Asura laissée distincte ; transcription du nom d'Aśvaghoṣa : Assaghosa ; énoncé du titre dans le passage de l'Introduction pré-cité : Chagatidīpanī, etc.) ; ces Pañcagati, comme celles de la Bibliothèque Nationale, sont

1. Ms. : petakaṇḍaṃ tatiyaṃ.
2. Pālipañcagati et Ṭīkāpañcagatikambujaksara i. e. « Texte de la Pañcagati » et « Commentaire sur la Pañcagati, en écriture cambodgienne ». Les titres terminaux sont : *pañcagatidīpanī samattā* et *pañcagatidīpaniyā aṭṭhakathā niṭṭhitā*.

ainsi identiques (au titre près) à la Chagati birmane — donc, à travers elle, aux Ṣaḍgatikārikā sanskrites et à leurs versions en chinois et en tibétain.

La diffusion de ce texte en Indochine et ses singulières variations de titulature se trouvent par là sinon entièrement expliquées du moins assez bien établies, en même temps que l'accord des diverses versions pāli du Commentaire vérifie les traditions birmanes relevées par Mabel Bode, et selon lesquelles l'ouvrage auquel s'est attaché le nom de Saddhammaghosa de Thatōn a été, à l'origine, une Chagati. Par le texte lui-même, auquel il ne semble pas que Mabel Bode ait eu accès, nous savons à présent qu'il s'agit de la traduction d'un poème sanskrit, identifié par S. Lévi avec les Ṣaḍgatikārikā sanskrites. Toutes les versions du Nord lui donnent bien ces six « voies » et le mettent d'autre part régulièrement en rapport avec le cycle du SSU et le nom d'Aśvaghoṣa. Or, dans tous les mss. avec commentaire, qu'ils s'intitulent Pañca° ou Chagati, l'introduction se réfère effectivement à Aśvaghoṣa et au SSU, témoignant de la continuité que la géographie et l'histoire incitaient déjà à attendre entre la tradition de l'Inde métropolitaine, représentée par les collections népâlaises, tibétaines et chinoises, et la tradition birmane. Ce sont les mss de Mandalay qui conservent la titulature primitive (Chagati = Ṣaḍgati) alors qu'en poursuivant vers le SE on voit apparaître les Pañcagati, purement nominales d'abord dans les versions à commentaire, lesquelles reproduisent, sauf le titre initial et le titre final, la version de Mandalay; puis adaptée au nouveau titre, plus ou moins artificiellement, comme l'attestent les recensions uniquement métriques, dont nous établirons la dépendance par rapport à la recension commentée. Bref, c'est une Chagati qui est entrée en Indochine par le NW. Plus avant dans la péninsule, elle est ensuite devenue une Pañcagati.

Ainsi esquissée, et sous réserve des compléments que l'étude interne du texte lui apportera, l'histoire de cet ouvrage et de sa transmission de l'Inde au Cambodge à travers la Birmanie répond d'ailleurs assez bien à ce que l'on sait déjà sur l'histoire du bouddhisme indochinois. Un mémoire de l'indianiste néerlandais, Dr. F. D. K. Bosch, a mis en pleine lumière l'influence exercée par l'université bouddhique de Nālandā, près de Rājagṛha, au Magadha [c.-à-d. non loin du seuil de la vallée moyenne du Gange, vers le Bengale], sur la diffusion du mahāyānisme vers l'Inde transgangétique et l'Indonésie [1]. Les rapports du bouddhisme birman et du bouddhisme magadhien

1. F. D. K. Bosch, *Een Orkonde van het groote klooster te Nālandā*, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LXIV, 1925.

sont déjà bien illustrés par l'archéologie : on sait que le temple de Bodh-gayā, Saint des saints du Magadha (et de tout le bouddhisme) passe, tel que nous le voyons aujourd'hui, pour une restauration birmane du XIe siècle [1]; en étudiant les monuments de l'Arakan et du Pégou, M. Banerji a conclu par ailleurs à l'origine magadhienne de plusieurs de leurs caractéristiques [2]; enfin, c'est à Nālandā même, sur le site de l'actuel Baragaōn, que M. Duroiselle trouve le prototype des tablettes ou stèles birmanes, apparentées à l'art pāla du Bihar et du Bengale, qui figurent les Huit grands Moments de la Vie du Buddha [3], ou plus précisément les huit villes saintes où ces événements étaient traditionnellement localisés [4]. Il est à noter que c'est justement de Nālandā, refuge des dernières formes prises par le bouddhisme métropolitain, que venait Fa t'ien (Dharmadeva ?), l'un des traducteurs des ṢGK en chinois († 1001). Tāranātha nous assure que les derniers maîtres de l'université de Nālandā, fuyant devant l'invasion musulmane, se réfugièrent, au XIIe siècle, soit au Népâl, soit en Indochine (et notamment en Birmanie), soit en Indonésie, emportant naturellement avec eux tout ou partie de leurs Sūtra et de leurs Tantra. Or, si nous retrouvons au Népâl les Ṣaḍgatikārikā en compagnie d'opuscules tantriques, il n'est pas sans importance d'observer qu'il en va de même, en Birmanie, pour leur version pāli. Nous avons déjà signalé l'inscription de Pagan, datée de l'an 804 de l'ère bouddhique (1442 AD), qui mentionne cette version ; elle énumère les dons faits à la communauté bouddhique par le gouverneur de Taungdwin et son épouse : monastère, parc, etc., plus toute une bibliothèque, dont le catalogue comprend la Chagatidīpanī ; mais auprès de ce nom s'en trouvent d'autres, dont le caractère tantrique n'est guère douteux : Mahākālacakka, Mahākālacakkaṭīkā, etc. [5].

Ces contacts suffiraient à nous assurer que le succès des Ṣaḍgatikārikā en Birmanie, attesté par le fait même de leur traduction intégrale en pāli, nous ramène vers un temps où le bouddhisme local, bien que passant définitivement au pāli comme langue sacrée, n'avait pas perdu souvenir d'un commerce direct avec les universités bouddhiques, de langue sanskrite, florissant dans l'Inde

1. A. Cunningham, *Mahabodhi*, 1892, p. 75 sq.
2. R. D. Banerji, *Stupas or Chaityas. Modern Review*, XLIII, no 2, febr. 1928, p. 139-144.
3. Ch. Duroiselle, in Archaeological Survey of India, *Annual Report*, 1922-23, p. 123.
4. Cf. *Le Buddha paré, Śākyamuni dans le Mahāyānisme moyen*, *BEFEO*, XXVIII (1928), p. 163.
5. Mabel Bode, *The Pāli Literature of Burma*, 1909, p. 101 sq.

métropolitaine. Mis hors de doute par les circonstances archéologiques, iconographiques, etc., que nous venons de rappeler, de tels contacts ont eu aussi une incidence philologique, pressentie à plusieurs reprises par M. Duroiselle, L. Finot [1] et S. Lévi. Mais c'est ce dernier qui en aura fourni la première preuve irrécusable, en identifiant, en 1925, la Chagatidīpanī de Mandalay avec les Ṣaḍgatikārikā. Sans doute pourrait-on répéter maintenant encore ce qu'il écrivait alors : « le cas est unique jusqu'ici d'un texte sanskrit traduit en pāli, en tibétain et en chinois » [2] : à la rigueur, un hasard de transmission pourrait donc suffire à rendre compte d'un exemple isolé. Mais celui-ci, dans le domaine birman, n'est pas destiné à le rester : le pāli birman va nous restituer bien d'autres fragments de la tradition sanskrite, conservés là en des traductions dont les correspondants chinois ou tibétains et parfois les originaux sanskrits ne seront pas impossibles à identifier. Et il est bien remarquable que la lumière doive notamment nous venir d'un ouvrage sur lequel l'article de 1925 (*Notes Indiennes*) et surtout celui de 1927 (la *Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*) avaient appelé l'attention. Pour donner en effet leur juste place aux ṢGK tant dans la littérature pāli d'Indochine, où elles ont passé, que dans la littérature sanskrite de l'Inde, d'où elles proviennent, il y a lieu de commencer par élucider les difficiles problèmes que posent, en leur connexion, d'une part le commentaire de la Chagati (identique, nous le savons maintenant, à la ṭīkā de la Pañcagati cambodgienne) et d'autre part un des ouvrages les plus considérables de la bibliothèque birmane en pāli : la Lokapaññatti, plusieurs fois citée par S. Lévi, d'après M. Duroiselle.

1. *Un nouveau document sur le bouddhisme birman*, *JA*, 1912, II, p. 121-136 ; *Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pāli en Birmanie*, *ibid.* 1913, II, p. 193-195 ; *Outlines of the history of buddhism in Indo-China*, *Indian Historical Quarterly*, II, 1926, nº 4.
2. *JA*, 1925, I, p. 40.

CHAPITRE III.

Chagatidīpanī et Lokapaññatti.

L'étroite corrélation de ces deux ouvrages (Aṭṭhakathā de la Chagati et Lokapaññatti) se précisera et s'expliquera bientôt ; nous en donnerons dès maintenant une idée en indiquant que l'Aṭṭhakathā [1] est faite pour un tiers seulement de commentaires littéraux, et pour deux tiers d'exposés indépendants ; or il se trouve que pour toute cette partie didactique elle ne constitue pratiquement qu'un seul texte avec les passages correspondants de la Lokapaññatti.

La compilation de ce dernier ouvrage est d'ailleurs elle aussi attribuée à Saddhammaghosa de Thatōn, traducteur déjà de la Chagatidīpanī, — tout au moins par certaines traditions birmanes dont S. Lévi s'est fait l'écho, d'après M. Bode et Forchhammer [2]. Mais le problème posé par cette attribution est sensiblement plus compliqué que ne porteraient à le croire les *Notes Indiennes* ou la *Note additionnelle* à *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*. La Lokapaññatti est surtout connue en Europe par un article de M. Duroiselle, *Upagupta et Māra*, publié dans le *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* pour 1904 [3]. La légende d'Upagupta, reprise depuis par S. Lévi, est en effet donnée par cet ouvrage pāli, sur lequel M. Duroiselle avait réuni quelques renseignements, assez difficiles mais non point peut-être impossibles à accorder avec ceux dont S. Lévi a fait usage : en effet, « suivant le Kābyā kré : mun, le Lokapaññatti aurait été composé dans l'Inde par Saddhammaghosa » — mais on ne nous

1. Il s'agit effectivement d'une aṭṭhakathā, commentaire direct du texte, alors que le nom de ṭīkā, donné pourtant par les mss, s'applique de préférence aux sous-commentaires (i. e. commentaires sur des commentaires).
2. *JA*, 1925, I, p. 39 ; 1927, II, p. 123, où la Lokapaññatti est décrite comme « une compilation birmane de basse époque ».
3. BEFEO, IV, 1904, p. 414 sq.

dit pas s'il s'agit là d'un maître indien, comme il le pourrait sembler, ou d'une activité indienne du moine de Thatōn porteur de ce nom. En se référant plus spécialement à la légende qu'il étudiait, M. Duroiselle se contente des indications que voici : « La légende est empruntée à une collection d'histoires relatives au monde matériel et immatériel qui existe en Birmanie sous le nom de Lokapaññatti. Cet ouvrage assez volumineux (il contient 7 aṅga de feuilles) est fort rare. Je n'ai pu m'en procurer qu'un seul ms., ce qui est d'autant plus regrettable que certains passages sont très altérés et presque intraduisibles... La chronique royale birmane, Mahārājavaṅ tau kyī, donne un court abrégé de l'histoire en question ; mais les rédacteurs, la jugeant extravagante, ont soin d'ajouter que cette histoire ne se trouve dans aucun texte pāli, ni dans les livres canoniques, ni dans les aṭṭhakathā, mais seulement dans le Lokapaññatti... Il se peut en effet (poursuit M. Duroiselle) que le texte pāli du Lokapaññatti dérive d'un original sanskrit. Comme indice de cette origine on peut citer la forme kila au lieu de kira, cette dernière étant usuelle en pāli et absolument constante dans les mss birmans. Mais la source du récit ne peut être ni le Divyāvadāna ni l'original de Tāranātha. Pour n'indiquer que les principales différences, dans la version tibétaine Māra s'en retourne impénitent, il est converti dans les deux autres ; dans le Lokapaññatti, Upagupta lutte contre Māra pour protéger les exercices de piété d'Aśoka, troublés par le Malin. Dans le Divya, c'est la prédication d'Upagupta lui-même que Māra vient troubler. L'auteur du Lokapaññatti a donc puisé à une source aujourd'hui perdue, mais qui pourra peut-être se retrouver dans une version chinoise. »

On aura un utile complément d'information dans un article de Maung Kin, *The legend of Upagupta* [1] : « En 1830 l'autorité de [l'ancienne chronique royale] Yāzawin gyī [2] se trouva ruinée, et la légende d'Upagupta, parmi toutes celles qu'elle contenait, fut soumise à un examen particulièrement sévère. Cette année-là fut compilée à Ratnapura (Ava) la Chronique royale du Palais de Cristal (Hmannan Yāzawin)... Ses auteurs relatent la légende d'Upagupta telle que la donne la Lokapaññatti, puis ils en examinent l'authenticité. » Le résultat de l'enquête, menée du point de vue de l'orthodoxie theravādin, fut nettement défavorable à un récit où les règles

1. In *Buddhism*, I, 2 (Rangoon, 1903), p. 219 sq.

2. C'est l'ouvrage dont M. Duroiselle donne une transcription où l'orthographe sanskritisante est rétablie à travers le birman. On aura noté par ailleurs que M. Duroiselle met Lokapaññatti au masculin[-neutre], ce qui indique que son ms. (comme notre copie) s'intitulait : *Lokapaññatti pakaraṇaṃ* (nt.).

de conduite imposées à l'Arhat par le Vinaya sont à chaque instant violées. De la Lokapaññatti elle-même, dans son ensemble, l'authenticité (en tant que « parole du Buddha ») parut d'ailleurs fort douteuse. C'est un ouvrage, observe Maung Kin, qu'aucun des cinq conciles n'a reconnu [1].

Dans l'état présent de nos connaissances relatives au bouddhisme birman ancien, rien n'est plus incertain que l'origine de cette Lokapaññatti. Une courte notice manuscrite de la main de Mabel Bode, dont M. Cœdès nous a donné communication en 1928 à Bangkok (alors qu'il était conservateur de la bibliothèque Vajiraññāṇa), décrit ainsi l'ouvrage : « Œuvre d'authenticité douteuse. D'après le Piṭaka Thamain, elle aurait été rédigée à Ceylan, à une date indéterminée, soit par un moine du nom d'Asmaghosa, soit par un auteur inconnu. » Nous voyons évidemment reparaître dans cet Asmaghosa, auteur hypothétique de la Lokapaññatti (ou du moins en concurrence pour ce titre avec le Saddhammaghosa de Thatōn évoqué par S. Lévi, ou avec le Saddhammaghosa « travaillant dans l'Inde » de M. Duroiselle), l'Asmughosa-Asmaghosa-Asamaghosa-Saghosa-Assaghosa, i. e. Aśvaghoṣa, auquel l'introduction de la Chagatidīpanī en pāli attribue la rédaction de l'original sanskrit de ce texte ou, en d'autres termes, la composition des Ṣaḍgatikārikā. Or la coïncidence de cette dernière indication avec les témoignages népâlais, tibétains et chinois lui assure une relative solidité, en ces matières incertaines où la science n'est pas faite ou est à peine commencée, faute d'un dépouillement suffisant des traditions birmanes. Quel qu'ait été le personnage qu'avaient en vue les copistes et traducteurs du Nord en lui attribuant les Kārikā, il est clair que leur « moine » ou leur « maître enseignant » Aśvaghoṣa [var. Dhārmikasubhūtighoṣa] ne saurait être dissocié du « docteur » ou « maître enseignant » Assa-Asmaghosa, en qui les traditions pāli voient l'auteur de la Ṣaḍgati sanskrite, ni par conséquent du « moine » Asmaghosa, auteur prétendu (selon le Piṭaka Thamain) d'une Lokapaññatti qui recoupe sur tant de points la tradition développée autour de la Chagati. Or, si l'Asmaghosa du Piṭaka Thamain et l'Aśvaghoṣa des Népâlais et des Chinois sont un seul et même personnage, dont le renom s'obscurcissait en s'éloignant de la tradition sanskrite, parmi des gens de culture pāli [2], on ne saurait en faire,

1. Le dernier en date des Conciles reconnus par les Birmans est celui de Mandalay, en 1859.

2. Il est intéressant à cet égard de se rappeler que le traducteur des ṢGK en pāli, Saddhammaghosa de Thatōn, se prévaut de sa connaissance de la grammaire sanskrite pour accuser de *slowness of mind* le commun de ceux qui n'en étaient pas instruits (hitāya mandapaññānaṃ « au bénéfice des esprits paresseux... » Cf. *supra*, p. 19-20).

comme la tradition notée par Mabel Bode, un moine singhalais — tout en reconnaissant que le passage des Kārikā de l'un à l'autre des deux cercles fondamentaux de la culture bouddhique devait inciter assez naturellement les pālisants de basse époque à loger dans la métropole insulaire du Theravāda un docteur dont le nom et un petit apocryphe avaient seuls pénétré jusqu'à eux. Cet improbable Assaghosa singhalais aurait dû non seulement écrire la Lokapaññatti, dont la version pāli paraît pourtant ne s'être répandue qu'en Birmanie, mais aussi les ṢGK sanskrites, dont le domaine d'attestation est sino-tibéto-népâlais et que Vasubandhu, qui les connaît déjà, met au nom de Dhārmika Subhūti [1].

On préférera donc les traditions voisines l'une de l'autre reproduites par S. Lévi et M. Duroiselle à celle que résume la notice manuscrite de Mabel Bode : il est probable que Saddhammaghosa et Asmaghosa, rapprochés à propos de la Chagati, ont été confondus par le Piṭaka Thamain, dans son article sur la Lokapaññatti.

La vérité, c'est que nous avons affaire ici encore à l'un de ces cycles littéraires, aussi tenaces qu'imprécis, formés autour d'un auteur ou autour de son seul nom, dont les traditions de l'Inde propre et de l'Asie Centrale nous ont déjà fourni deux exemples, inégaux par la date, l'extension et le degré d'authenticité, à propos du seul Aśvaghoṣa. On pourrait être tenté — en rassemblant la Cha/Pañcagatidīpanī, le commentaire sur ce texte et la Lokapaññatti — d'envisager subsidiairement un cycle méridional ou indochinois d'Aśvaghoṣa. Mais sans doute ce nom, illustre dans d'autres domaines, ne constitue-t-il là qu'une détermination secondaire. Telle que la question se présente à nous, à ce point de la recherche, c'est plutôt le nom de Saddhammaghosa qui doit retenir l'attention : car dans le seul cas où une tradition birmane (tardive et contredite par d'autres sources) mette directement un Aśvaghoṣa/Asmaghosa en rapport avec un texte pāli d'Indochine (la Lokapaññatti) comme en étant immédiatement l'auteur, cette attribution ne se soutient pas, et Saddhammaghosa paraît avoir des droits plus sérieux au moins sur la rédaction pāli d'un ouvrage dont les sources exactes restent à déterminer. La connaissance la moins trompeuse (précisément parce que la plus vague) que l'Indochine ait eue d'Aśvaghoṣa reste celle qu'im-

1. L'attention se trouvant maintenant attirée sur ces textes (Chagatidīpanī, ChG Aṭṭhakathā, Lokapaññatti), une enquête plus systématique en retrouvera-t-elle la trace à Ceylan ? Il ne saurait être question de faire des Ṣaḍgatikārikā sanskrites une production singhalaise. Mais leur version pāli a pu se répandre à Ceylan. Sur le passage où il est dit qu'elle a été exécutée « au bénéfice des habitants de l'*île* », cf. *supra*, p. 20, n. 2).

plique l'introduction de la Chagati, où il est tenu pour un auteur de langue sanskrite, travaillant en marge du Saddharmasmṛtyupasthāna, et dont Saddhammaghosa a fait passer un ouvrage en pāli : tradition sans aucun rapport avec l'auteur du Buddhacarita, hormis le nom, mais qui du moins reproduit une opinion commune à la rédaction népâlaise et à l'une des versions chinoises des ṢGK — ce qui est assez dire qu'elle n'a rien de spécifiquement indochinois.

C'est donc principalement à la personnalité, encore bien flottante pour nous, du moine de Thatōn que le « cycle local » d'Aśvaghoṣa doit ce qu'il a d'unité. Mais s'il faut associer ce moine à la Lokapaññatti en même temps qu'à la Chagati, l'étude des matériaux utilisés pour l'établissement du premier de ces ouvrages ne laissera pas de tirer un nouvel intérêt du fait que Saddhammaghosa, par sa mise en pāli des ṢGK, se présente incontestablement à nous comme un sanskritiste disposant de certaines informations dont les compilations singhalaises n'ont jusqu'ici rien semblé connaître. S. Lévi s'est déjà incidemment posé la question dans son article sur *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*. Devant les coïncidences offertes par la Lokapaññatti et la version chinoise, due à Kumārajīva, des contes d'Aśvaghoṣa, quand même il ne serait pas (comme l'a pensé S. Lévi) tout à fait « manifeste » que Saddhammaghosa, dans sa rédaction de l'Avadāna d'Upagupta, a « pris pour base le Sūtrālaṃkāra » [1], il demeure acquis — ce qui pour nous est l'essentiel — que « l'analyse des éléments dont Saddhammaghosa s'est servi pour corser l'histoire d'Upagupta » montre « à quel point ce moine était familier avec les textes sanskrits du bouddhisme » [2].

1. Il faudrait mieux connaître la bibliothèque des couvents birmans, aux siècles où se place la Lokapaññatti, pour que la similitude épisodique de cet ouvrage et d'une traduction chinoise d'un texte sanskrit, exécutée par un moine de Koutcha, en Asie Centrale, permît d'inférer avec certitude la présence en Birmanie de l'original sanskrit utilisé pour cette traduction chinoise ; original qui d'ailleurs, selon S. Lévi, paraît avoir offert un état de texte déjà remanié et interpolé. L'existence d'une source commune ou intermédiaire n'est nullement exclue : les Birmans ont-ils eu accès au Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa, dont aucune autre trace ne paraît se retrouver en Indochine, ou bien à une partie des matériaux mis en œuvre, dans les domaines les plus variés, pour l'accroissement et le renouvellement de la littérature sanskrite du bouddhisme, travail incessant, dont le Sūtrālaṃkāra et la Dṛṣṭāntapaṅkti sont par eux-mêmes une assez bonne illustration ? Il s'agit en l'espèce d'une légende très populaire, dont il n'est pas obligé que la transmission soit liée uniquement ou même principalement au sort de ses grandes expressions littéraires.

2. *JA*, 1927, II, p. 125. S. Lévi attachait une extrême importance au fait que Saddhammaghosa fût « porteur d'un nom religieux du même type qu'Aśvaghoṣa » [mais cf. Buddhaghoṣa ?]. S'il avait connu les premiers pāda de l'exorde métrique, absents de la citation écourtée de Minayeff et qui citent le *Saddharma* smṛtyupasthāna, il eût pu observer

Mais le problème de texte est singulièrement plus embrouillé que ne l'avait cru S. Lévi. La Lokapaññatti est en effet bien différente d'un ouvrage cohérent et que le nom d'un auteur suffirait à couvrir uniformément, sans plus ample informé. Sa table des matières peut en donner idée (le numérotage des chapitres est celui que donne le texte, sauf pour les numéros entre crochets sur lesquels cf. *infra*, p. 40; les références sont aux pages de la copie que possède l'École Française d'Extrême-Orient) :

I.	— Des tremblements de terre.	pp. 1-6
II.	— L'arbre mythique Jambū.	6-9
III.	— Les six Contrées peuplées par les hommes.	9-12
IV.	— Les Yakṣa (génies du sol et de l'air).	12-17
V.	— L'éléphant Rucāgiri.	17-21
VI.	— Les quatre continents.	22-55
VII.	— Les monts [cycliques et le Meru].	25-29
VIII.	— Les mondes des dieux.	29-53
IX.	— Le comput solaire.	53-60
X.	— De la Lune.	60-74
XI.	— Les naissances dans le cycle des transmigrations.	74 87
XII.	— Durée de la vie [aux différents étages de la transmigration, depuis l'enfer Avīci jusqu'au ciel « où il n'y a plus ni présence ni absence de conscience »].	87-90
XIV [I].	— Les enfers.	90-113
[II].	— Les Preta (âmes errantes, revenants, etc.).	113-120
III.	— Les animaux.	120-124
IV.	— Les Asura (« Titans », rivaux des dieux).	125-126
[V].	— Les hommes.	126-141
[VI].	— Les dieux.	141-172
XI [*bis*].	— Les [trois] petites Révolutions cosmiques.	172-185
XV.	— Les [trois grandes] Révolutions cosmiques.	185-211
XVI.	— Les causes de la souffrance.	211-217 [1]

que le nom du traducteur birman rassemble les deux références à un auteur et à une œuvre sur lesquelles sa version s'accorde avec les sources népâlaises; et pourtant nous avons vu que la Chagati ne témoigne d'aucune connaissance directe du SSU sanskrit. Il y a donc peu à tirer de pareilles coïncidences.

1. En pāli : I. Calakaṇḍaṃ, II. Jambūk°, III. Chajanapadak°, IV. Yakkhāk°, V. Rucāgirik°, VI. Catudīpak°, VII. Nagak°, VIII. Devalokak°, IX. Sūriyagaṇanak°, X. Candak°, XI. Upapattik°, XII. Āyuk°, XIV. Nirayakhaṇḍo, [II.] Petakh°, III. Tiracchānavibhāgakh°, IV. Asuravibhāgakh°, [V.] Manussa vibhāgo, [VI.] Devalokavibhāgakaṇḍo, XI. Cullasaṃvaṭṭakhandaṃ, XV. Saṃvaṭṭakhaṇḍaṃ, XVI. Dukkhakāraṇakaṇḍaṃ. Une seconde copie de l'ouvrage, que nous avons consultée en 1928 à la bibliothèque royale de Bangkok, s'accorde avec la copie de l'EFEO pour tous ces titres, y compris la mention terminale du ch. XIV : iti nirayakaṇḍo cuddasamo samatto, et celles des chapitres suivants : petakaṇḍo samatto (sans numéro) ; tiracchānavibhāgakaṇḍo tatiyo samatto ; asuravibhāgakhaṇḍo catutt[h]o samatto ; manussa vibhāgo (sans numéro).

Le désordre est visible. Du moins les copistes, en négligeant de rétablir un numérotage continu, nous en laissent-ils saisir au premier coup d'œil l'irrégularité : c'est bien l'automatisme qui ailleurs a préservé le nom de la Chagati au dedans même des Pañcagati.

L'ouvrage commence par une série de chapitres consacrés à la géographie et à la cosmographie mythiques, et qui tiennent respectivement 6, 3, 3, 5, 4, 4, 4, 24 et 7 pp. dans le ms. de l'EFEO; ils sont donc d'une composition fort équilibrée, la seule exception, celle du ch. VIII, qui a 24 pages, s'expliquant soit par son sujet (« les mondes des dieux »), qui prêtait à des développements particulièrement étendus eu égard à la part faite respectivement au mythe et à la réalité dans les cosmologies indiennes, soit par des interpolations, qu'appelait assez naturellement la considération précédente. En tout cas, un remaniement serait présumable au chapitre X : « De la Lune ». Par son titre, c'est le dernier des chapitres cosmographiques et astronomiques, et son début continue effectivement le ch. IX « Du comput solaire » : il s'ouvre sur la question « Quelle est la cause de la nuit, quelle est la cause du jour ? », et passe ensuite aux phases de la lune; mais, dans l'ensemble, il contient tout autre chose que des développements astronomiques, par exemple, à partir de la p. 68 (soit après 8 pages; le ch. IX en avait 7), un traité assez détaillé de la vie humaine et de ses caractéristiques sur les quatre continents admis par la géographie bouddhique (vêtements, aliments, habitation, procréation, etc.; pour chacun de ces articles, des indications concernant les mondes divins font suite à celles qui ont trait à la condition humaine : pp. 68-74). Viennent alors deux chapitres sur la transmigration (XI, XII). Il n'y a pas de ch. XIII. Le ch. XIV traite des enfers. Un chapitre non numéroté décrit les diverses catégories de Preta (âmes errantes, revenants; titre terminal, p. 120 : Petakhaṇḍo samatto). Le chapitre qui suit est consacré aux animaux. Il porte le numéro III (*sic*, titre terminal, p. 154, evaṃ tiracchānavibhāgakhaṇḍo tatiyo samatto « ainsi est achevé le chapitre de la Section des Animaux, le troisième »), tandis que le chapitre des Asura porte le n° IV (titre terminal, p. 126: Asūravibhāgakhaṇḍo catutthā samatto

« le chapitre de la Section des Asura est terminé », corr. °su° et °ttho) : c'est dans cet ordre et avec ces numéros que tous deux se présenteraient sur une liste des Six Destinations, en attribuant les n^{os} I et II aux chapitres sur les enfers et les animaux, dont le premier, ici, porte le n° XIV, alors que le second n'est pas numéroté. La suite confirme cette suggestion : deux chapitres non numérotés répondent aux deux dernières Destinations : les hommes et les dieux, et la Chagati ainsi constituée se termine par un titre qui achève de l'isoler : evaṃ saṃsāragativibhāga niṭṭhito « ainsi est terminée la Section des Voies (gati) de la Transmigration » (p. 172 ; corr. °bhāgo). Après quoi, avec un chapitre sur les Périodes cosmiques, reprennent à la fois et les développements astronomiques interrompus au profit de l'eschatologie rétributive du Saṃsāra, et la numérotation admise par le début spécialement « cosmologique » du livre (chap. I-X), puisque ce nouveau chapitre porte le n° XI. Les deux dernières sections reçoivent enfin, sans explication, les n^{os} XV et XVI. Entre elles et la précédente, trois chapitres ont-ils été omis (XII, XIII, XIV) ? C'est peu probable, eu égard à la cohérence de sujet entre le n° XI, Cullasaṃvaṭṭa, et le n° XV, Saṃvaṭṭa [1]. Quoi qu'il en soit, il est clair que des interpolations massives sont intervenues dans le corps de l'ouvrage ; il semble notamment qu'un traité des Six destinations ait passé en bloc, en conservant partiellement sa numérotion intérieure, dans cette Lokapaññatti, où il est devenu la Section traitant des [six] Voies de la transmigration (saṃsāra). Un détail de critique extérieure est bien significatif à cet égard : le mot « chapitre », dans les titres terminaux [2], est kaṇḍa/khaṇḍa (skr. kāṇḍa, khaṇḍa), alternance que l'on peut considérer, dans les mss pāli, comme purement graphique (cf. PTSD s. v.) ; mais ce qui est notable, c'est que le mot est neutre dans les titres adjoints aux chapitres I-XII, XI [bis] et XV-XVI, masculin au contraire dans ceux qui se rapportent aux chapitres XIV sq, qu'il convient justement de considérer, pour des raisons de critique interne, comme une masse interpolée.

Or il se trouve que c'est dans cette partie de l'ouvrage que figure l'Avadāna d'Upagupta, pris comme argument par S. Lévi pour prouver la familiarité

1. C'est ordinairement vers la fin de ces compilations que le texte est le plus incertain : pour décider du point en litige, il faudrait disposer d'une collation que ne représente que très imparfaitement la comparaison établie ici entre des copies modernes.

2. On sait qu'à la mode indienne le titre principal est reporté à la fin des ouvrages ou des chapitres qu'il concerne ; la formule la plus complète, figurant plusieurs fois dans la Lokapaññatti, comporte en outre, au début des chapitres, un titre préliminaire, qui est souvent abrégé, plus souvent encore omis.

de Saddhammaghosa avec les textes du bouddhisme sanskrit et en particulier avec l'œuvre d'Aśvaghoṣa (*JA*, 1927, II, p. 124 sq.) : l'épisode du chien crevé occupe, dans la copie de l'EFEO, les pages 165-167, au milieu du chapitre des Dieux (devalokavibhāgakaṇḍa), avec lequel se termine cette Section des [six] Destinations du Saṃsāra, qui paraît répondre à la principale interpolation dont se trouve grossie la Lokapaññatti (p. 90-172 du ms. EFEO). Sommes-nous en droit d'attribuer ce fragment à Saddhammaghosa ?

On ne peut se faire une opinion à ce sujet qu'en fonction de l'ensemble constitué, à des titres divers, par le groupement autour du moine de Thatōn de la Chagatidīpanī métrique et de la Chagatidīpanī aṭṭhakathā — outre la Lokapaññatti, dont le second de ces deux ouvrages (l'Aṭṭhakathā) ne se sépare pas.

Des deux côtés (ChGA et LPÑÑ) les mêmes éléments se retrouvent, dans le même ordre, et la correspondance, le plus souvent, est littérale.

Voici, à titre d'exemple, le début de la Voie des Asura, si importante en l'espèce, puisque l'alternance Chagati/Pañcagati la met en cause, et puisque c'est le chapitre correspondant qui (avec celui des animaux) nous a conservé le numérotage qu'ont pu porter les chapitres du petit traité sur le Saṃsāra identifiable à l'intérieur de la LPÑÑ.

ChGAṭṭhakathā	Lokapaññatti
Ito paraṃ Asuravibhāgo vattabbo. Sinerussa pabbatarājassa heṭṭhimatale caturāsīti yojanasahassāni parikkhepena. heṭṭhāmūlato yāva bāhirā catunnaṃ Asurapurānaṃ abbhantare samuddānaṃ orato ca parikkhepena ekekāsu bāhāsu satasahassacatuvīsasahassāni. Asuravisayassa catūsu bāhāsu parikkhepena cattāri satasahassāni chanavutisahassāni ca honti. catunnaṃ bāhānaṃ majjhecattāri Asurapurāni honti suvaṇṇapākāraparikkhittāni, etc.	Ito paraṃ pi Asurajātivibhāgo vattabbo ti. Sinerussa pabbataraññno heṭṭhāmūle caturāsiti yojanasahassāni parikkhepena. heṭṭhāmūlato yāva bāhirā cattunnaṃ Asurapurānaṃ abbhantare samuddā orato parikkhepena ekekā bāhā satasahassañ ca vīsañ ca sahassa cattāri ca sahassāni. Asuravisayassa catūsu bāhāsu parikkhepena cattāri satasahassāni navuti chasahassāni. catunnaṃ bāhānaṃ majjhe cattāri Asurapurāni honti suvaṇṇapākāraparikkhittāni, etc.

« On énoncera à partir d'ici la Section des Asura [1]. Le plateau inférieur du mont Sineru [2], roi de toutes les montagnes, a une circonférence de

1. Vibhāga « section, division, portion » n'intervient, dans la titulature des chapitres de la LPÑÑ, que dans les limites du Saṃsāragativibhāga. LPÑÑ : « On énoncera à partir d'ici la Section des [diverses] familles d'Asura. » On a là un exemple de titre préliminaire, moins complet que le titre terminal du chapitre, où est ajouté le numéro d'ordre

2. C'est-à-dire le mont polaire, plus fréquemment nommé Meru (var. Sumeru) dans les sources sanskrites. Sur l'origine de cette conception, cf. Kirfel, *Kosmographie*, p. 28* sq. *Barabuḍur*, p. 333-335.

84.000 yojana [1]. De la base jusqu'à l'extérieur, entre les quatre cités des Asura et au-dessous [de la surface] des mers, le pourtour, à chaque contrefort [= saillie de la montagne, litt. « bras », bāhā, skr. bāhu] est de 124.000 yojana. Pour tout le domaine des Asura, dans les quatre contreforts [qu'il comprend] le pourtour est de 496.000 yojana. Au centre [de chacun] des quatre contreforts se trouvent les quatre cités des Asura, entourées de remparts en or... » [2].

Le premier fait qui ressort de cette comparaison est l'identité radicale des deux textes. Ils se correspondent mot pour mot (avec de légères variantes grammaticales sur lesquelles nous reviendrons) et ne sont justiciables que d'une seule et même traduction. C'est au point que bien souvent la ChGA permettra seule, par superposition, de rétablir le texte si défectueux des recensions de la Lokapaññatti auxquelles M. Duroiselle et nous-même avons eu accès, par exemple au début du chapitre des Preta :

ChGAṭṭhakathā	Lokapaññatti
ettha purimavuttānaṃ nirayānaṃ upari Himavantappadese Vajjhato nāma Petavisayo. tattha Petanagare Petā mahiddhikā sabbapetānaṃ issariyādhipaccaṃ karonti. tattheva imāni dvādasa petakulāni honti : Vantāsā petā, Kuṇapāsā p°, Gūthakhādā p°, Aggijjālamukhā p°, Sūcimukhā p°, Taṇhaṭṭitā p°, Sunijjhāmakā p°, Satthaṅgā p°, Pabbataṅgā p°, Ajagaraṅgā p°, Vemānikā p°, Mahiddhikā p° cā ti. imāni dvādasa petakulāni ca idha manussaloke dissanti	...ito nirayān[aṃ] upari Jambūdipe Himavantapasse Vijjhāṭavī. tattha Petavisayo. [Peta]nagare Petamahiddhiko nāma rājā sabbapetānaṃ issariyādhipaccaṃ rajjaṃ karoti. katamāni petakulāni nāma. Vantāsā p°, Kuṇapakhādā, Gūthakhādā, Aggijālamukhā, Sūcimukhā, Taṇhaṭṭitā, Satthaṅgā, Pabbataṅgā, Ajagaraṅgā, Vemānikā, Mahiddhikā ca imāni dvādasa petakulāni. idha manussaloke dissanti [3].

1. Le yojana (rac. YUJ « atteler », cf. jungere, jugum), plus long que notre lieue, répond à l'étape que franchit un attelage (de bœufs trotteurs), soit un peu plus de 10 km. (estimation moyenne). Les nombres cosmologiques sont d'ailleurs tout mythiques.

2. Selon la cosmologie indienne des temps classiques, notre monde émerge des eaux de l'Océan cosmique, autour du Mont axial, lequel porte les étages inférieurs des Mondes divins ; des cieux plus immatériels planent en outre au-dessus de sa pointe. Au-dessous de la surface de l'Océan se situe symétriquement le monde des Asura, pareil à l'image renversée du monde des dieux. On aboutit à l'idée que le centre de cette anti-terre est une réplique renversée du Meru, un anti-Meru. Le Meru, par ces deux parties, compose dès lors (conformément à de vieilles idées déjà attestées dans les textes védiques) une sorte d'axe ou d'essieu unique, ses deux extrémités dominant les deux faces du monde. Les quatre « bras » du Meru inférieur ont chacun 124.000 yojana de pourtour (parikkhepa). Le pourtour total (496.000 yojana) est obtenu arithmétiquement, non géométriquement. Il résulte de l'addition des nombres partiels (124.000 × 4 = 496.000) sans souci d'une construction matériellement possible dans l'espace. La ChGA dira de même que l'enfer Avīci a « en tout 300 yojana », parce qu'il a 100 yojana de long, 100 de large et 100 de haut.

3. Lokapaññatti, EFEO : tanito nirayān upari... Gudha... Taṇhaṭṭikā, Sunijjhāpitā, Sattaṅga, Sabbataṅga, Ajagagu, Gemānikā... Exemplaire de Bangkok : tato nirayān upari Jambūdīpe hi Himavantapasse, etc.

« Au-dessus des enfers, tels qu'ils viennent d'être décrits, dans la région de l'Himālaya se trouve Vajjhata, le pays des Preta [1]. Là, dans la Cité des Preta, [certains] Preta à la grande puissance magique exercent la royauté sur tous les Preta [2]. Voici quelles sont les douze familles (i. e. espèces) de Preta : ceux qui mangent les matières vomies, ceux qui mangent les cadavres, ceux qui dévorent les excréments, ceux dont la bouche est en flammes, ceux dont la bouche [trop étroite pour les nourrir] est comme un trou d'aiguille, ceux qui tourmente la soif, ceux qui sont tout consumés [de soif et de faim], ceux dont les membres ont la forme d'armes tranchantes [et qui se déchirent eux-mêmes, ou les uns les autres ?], ceux dont les membres sont [gros comme] des montagnes, ceux dont les membres ont l'aspect de boas, ceux qui disposent d'un palais volant et ceux qui sont doués de grands pouvoirs magiques — et ces douze familles de Preta viennent faire des apparitions en ce monde des hommes [3] ».

Sans doute de telles concordances ne sont-elles point rares dans les textes bouddhiques ; on pourrait aller jusqu'à soutenir qu'elles y sont de règle. Constantes, lorsqu'on rapproche entre eux les canons des différentes écoles — c'est-à-dire, en pratique, quand on met en regard des textes pāli conservés par l'école Theravādin les canons des écoles concurrentes, subsistant seulement en chinois, en tibétain ou dans les langues de la Haute Asie, mais dont on commence à récupérer sporadiquement quelques feuillets sanskrits, soit au Népâl, soit en Asie Centrale [4] ; ce qui pose, dans toute son ampleur, le problème de la tradition primitive et des transmissions multiples qu'elle a alimentées -- ces concordances restent encore fréquentes à l'intérieur d'une

1. La Lokapaññatti a une localisation un peu plus détaillée : « Dans ce Jambūdvīpa [nom du continent qui pratiquement correspondrait à l'Inde], sur le flanc de l'Himavat, est la forêt Vijjhā... »

2. Comme on le verra plus bas, le terme Mahiddhika peta désigne une classe de Preta ; le pluriel (ChGA) est donc plus indiqué que le singulier adopté par la Lokapaññatti ; Yama, roi des Preta, est décrit comme l'un de ces Preta Maharddhika (pāli mahiddhika), mais ce *qualificatif* n'est pas son *nom*, comme le voudrait la Lokapaññatti.

3. Sur les relations de « ce monde » et de l'« autre monde », cf. W. Stede, *Gespenstergeschichten*, p. 29 sq : invisible, proche, localisé en ce monde même, où il semble comme en suspens, l'« autre monde » des Preta compénètre le monde où nous vivons.

4. S. Lévi a donné à plusieurs reprises le modèle de ce genre de comparaisons, notamment dans ses *Notes Indiennes*, I. La défaite de Vemacitra ; II. Un fragment de l'Upāli sūtra en pāli, *JA*, 1925, I, p. 17-35 ; l'ouvrage fondamental, pour cette branche de nos études, demeurera celui de M. J. Przyluski, *Buddhica*, I, t. 2 : *Le Concile de Rājagṛha, Introduction à l'Histoire du Canon et des Sectes bouddhiques*, Paris, 1926-28.

même tradition, e.g. en pāli, où de grands morceaux sont communs à plusieurs ouvrages, aussi bien en place dans les uns que dans les autres et sans aucune raison pressante de croire que tel Sutta de l'Aṅguttara imite le Majjhima, ou vice versa. Il est plus probable que les compilateurs des recensions canoniques ont eu à leur disposition un fonds stéréotypé de traditions élémentaires, relatives à des sujets déterminés : la transmigration, les enfers, les Quatre Continents, etc., et qu'ils les ont employées librement [1]. Chaque ouvrage se définira par conséquent : 1° par les développements ou les récits qui lui sont propres et touchent à son objet spécial (s'il en a un) ; 2° par les traditions stéréotypées du fonds commun, chaque fois que l'on retourne à ce fonds commun, pour l'un de ces exposés rebattus (plus conformes aux intérêts et aux

1. On n'ignore pas que ce procédé, fort apparent dans les textes bouddhiques, a été poussé à l'extrême dans certains ouvrages jaina, dans lesquels, comme le dit bien Winternitz, « les légendes ne sont pas seulement contées d'après des modèles stéréotypés, mais sont même souvent réduites à un schéma qu'on laisse au récitant le soin de remplir à l'aide de mots et d'expressions fixés en clichés. On lit par exemple en un certain endroit : *Il y avait une fois une ville du nom de Campā... Description.* Le sens est que la description complète de la ville, telle qu'elle figure dans le premier [des textes de la collection] des Upāṅga, doit être introduite là. Autre exemple, le passage concernant le Thera Suhamma, l'un des disciples de Mahāvīra [i. e. du fondateur ou réformateur du Jainisme], où il est seulement indiqué qu'il faut donner la description complète de ce saint homme, telle qu'on la trouve dans le VIe Aṅga. Lorsqu'elles sont données in extenso, ces « descriptions » sont écrites dans un style orné... selon toute probabilité elles appartiennent aux parties poétiques les plus anciennes du Canon, » *HIL*, II, p. 450-51. Certains morceaux didactiques se présenteraient sous un jour analogue.

Pour le bouddhisme comme pour le jainisme, il faut tenir compte des conséquences que n'a pu manquer d'avoir, primitivement, une préservation non par l'écriture, mais par la seule mémoire : entre des développements analogues, le développement le mieux réussi ou le plus familier se présentait naturellement à l'esprit et tendait donc à proliférer et en même temps à influencer les exposés similaires. Cela d'autant plus que la fin de ces littératures n'était pas l'invention et la diversité, mais la conservation de Paroles sacrées. L'uniformité y était plutôt une garantie qu'un inconvénient.

En marge de ce souci d'authenticité, tempéré dans certaines écoles postérieures par le principe fort accommodant que si tout ce que le Buddha a dit est bien dit, inversement tout ce qui est bien dit (i. e. « vrai ») ne peut être que Parole du Buddha, un autre facteur a dû jouer jusque dans le bouddhisme du Petit Véhicule, et surtout au niveau des transmissions populaires : c'est le sentiment quasi-magique (et tout proche du folklore) que dans la Parole Sacrée réside non seulement toute moralité, mais aussi la Norme de tout ce qui est ; elle contient non seulement toute vérité, mais toute existence ; notions populaires, malaisées à concilier avec l'orthodoxie bouddhique ancienne, et qui souvent lui ont résisté, avec de singuliers retours, notamment dans le bouddhisme mahāyāniste. La pensée indienne est volontiers *catégorique*, en particulier dans le tableau qu'elle s'est fait de la cosmologie ; elle est normative, non descriptive : toute ville royale, même moderne, sera conçue, non en sa particularité, mais (du moins sur le plan religieux) d'après son modèle idéal. Celui-ci, d'ordinaire, est fourni par un mythe et se trouve conventionnellement logé à l'Age d'Or. On croira, ou l'on voudra croire avoir

fins de la propagande bouddhique qu'à notre goût) dont le Theravāda singhalais ou indochinois fournirait des exemples contemporains, avec ses sermons et prédications populaires [1]. Les deux éléments interviennent, selon les cas,

affaire à une nouvelle Dīpavatī, dont le souverain, toujours par la même convention (très délibérée, à ce stade, et non point spontanée, ce qui serait la principale différence entre les faits indiens et ceux que M. Lévy-Bruhl a analysés d'une manière si pénétrante dans sa *Mythologie Primitive*), devra s'efforcer de ramener l'Age d'Or parmi les hommes. Ainsi les ouvrages littéraires mais surtout religieux, que le Bouddhisme, le Jainisme ou l'Hindouisme nous ont transmis reproduiront d'autant plus volontiers une description conventionnelle (ou tout autre exposé stéréotypé) que cette répétition, par la force surnaturelle dont l'imprègne son modèle mythique, aura à certains égards le caractère d'une incantation, faisant être, appelant à l'existence cela même qu'elle décrit. Ces modèles fixés dans les textes sacrés fondent donc autant de catégories, matrices idéales (ou mythiques) dans lesquelles viendra se frapper le « réel » [en donnant à ce mot le sens subsidiaire qu'a dans l'Inde le concret, l'objectif (artha) et non la force éminente que l'Occident lui confère] ; et ainsi à travers la catégorie, ces modèles littéraires s'identifieront à l'*essence*, à une sorte d'âme secrète des choses visibles ici-bas [e. g. tous les objets sont contenus dans l'autel du feu, par l'assimilation de ses briques à toutes les syllabes du Ṛgveda ou aux mètres, etc., qui sont l'aspect surnaturel de ces objets : eaux, plantes, saisons, etc., cf. *Barabuḍur*, p. 397 sq ; c'est en ce sens que Manu XII, 99, fait de l'enseignement védique le soutien de tous les êtres : bibharti sarvabhūtāni vedaśāstraṃ sanātanam. On pensera aussi à l'adage brāhmanique « la Parole sainte fut tout ce qui a été créé et tout ce qui a été créé était cette Parole », qui a pris une telle importance dans le Vedānta]. La collection des textes saints est par là une Somme cosmique. Certaines extensions mahāyānistes de l'idée du Corps de la Loi (dharmakāya), identifié à l'ensemble des Écritures bouddhiques (théoriquement à la « Parole » du Buddha, mais en fait à sa rédaction écrite, à l'époque où ces traditions interviennent), s'expliqueraient par ce conformisme mystique qui place dans l'immanence du Verbe (= dharma, la Loi) la raison d'être de toutes les catégories de créatures. Voilà la raison profonde pour laquelle, même à un niveau moins élaboré de la doctrine, les répétitions où se complaisent les textes ne sont jamais de simples redondances : elles font masse dans le sein d'un Corps canonique de la Loi.

1. Genre qui est particulièrement florissant au Siam, où il se publie chaque année un nombre considérable de brochures reproduisant ces sermons, prononcés en siamois, mais constitués en grande partie par la traduction de passages canoniques adaptés à l'objet du discours. Les répétitions ou les citations rebattues n'y sont point des fautes de style. Elles n'en convainquent et instruisent que plus sûrement. On saisit là sur le vif l'une des données de fait qui, en dehors de toute doctrine, ont modelé jadis la rédaction canonique. Destinés à la récitation publique, les textes en portent les signes. Il nous semble que M. P. Tuxen a tiré de son contact avec le bouddhisme actuel une vue aussi juste que neuve sur la raison des répétitions canoniques (aussi bien didactiques que descriptives) en les comparant à ces retours sur elle-même qui forment l'un des effets les plus puissants de la construction musicale : celui du déjà entendu. Ces formules accumulées, le plus souvent consacrées par l'usage, ramènent en quelque sorte le sujet à différentes hauteurs, comme les « imitations » dans notre style fugué. Selon M. Tuxen (qu'approuveront, croyons-nous, tous ceux qui ont eu quelque familiarité avec les célébrations sud indochinoises, birmanes ou singhalaises), l'action directe, essentiellement rythmique, de ces récitations *ex cathedra*, reste sensible même lorsque le prédicateur s'adresse en pāli à un auditoire ne saisissant que des bribes de son texte (P. Tuxen, *Einige Bemerkungen über die Konstruction der Pālitexte*, in *Festgabe Hermann Jacobi*, 1926, p. 98 sq.).

dans des proportions variables. Le premier fait presque entièrement défaut dans quelques Sūtra qui n'ont guère de caractéristique que le choix exercé par leurs compilateurs parmi des matériaux préexistants : et cependant ces ouvrages sont loin d'être parmi les moins importants ou les moins populaires, il faudrait peut-être même dire le contraire. Il en résulte des cycles où tout semble réemploi, similitude et parallélisme partiel dans l'expression. Les deux Devadūta sūtra des Āgama traduits en chinois, le Devadūta sutta du Majjhima nikāya pāli, celui de l'Aṅguttara et le Bālapaṇḍita sous ses deux formes (Sūtra du Madhyama āgama traduit en chinois, Sutta du Majjhima), nous en fourniront par la suite un exemple particulièrement significatif, auquel s'associeront, d'une manière aussi étroite qu'inattendue, certaines parties de la Lokapaññatti et de la ChGAṭṭhakathā.

En matière de textes bouddhiques, il faut donc se garder de croire qu'une concordance, même littérale et étendue, prouve un rapport direct entre deux ouvrages : ceux-ci peuvent non seulement ne point dépendre l'un de l'autre, mais, relativement à une source commune, se situer à des niveaux de transmission assez différents pour exclure, avec des siècles entre eux, tout parallélisme historique ; si même la similitude ne s'explique point par les seuls hasards des emprunts, élevés à la dignité d'un genre littéraire. L'examen de telles coïncidences ne se développera utilement que sur un tableau comparatif toujours ouvert et où les textes se grouperont par familles et autant que possible par écoles : la nécessité de cette présentation synoptique ne fera pas de doute, si l'on veut bien se rappeler que nous ne savons pour ainsi dire jamais où et quand les ouvrages ont été fixés dans l'état de texte qui nous est transmis, l'attribution à une école n'étant elle-même point toujours très sûre — quand elle existe.

Mais il arrive — et c'est ici le cas pour la Lokapaññatti et la Chagatidīpanī aṭṭhakathā — que les coïncidences cessent d'être épisodiques, pour devenir continues et systématiques : alors les considérations précédentes ne suffisent plus et si les deux ouvrages sont en outre rapprochés par le lieu et l'époque probables de leur rédaction, point n'est besoin d'attendre que la table comparative soit très avancée pour reconnaître en eux (a) soit une même main, (b) soit une dépendance directe, (c) soit une source commune toute proche. En l'espèce, laquelle de ces trois hypothèses convient-il de retenir ?

(a) L'hypothèse de l'auteur commun a pour elle, jusqu'à un certain point, les traditions locales, dont certaines attachent le nom de Saddhammaghosa à la fois à la LPÑÑ et à la ChGD. Toutefois, la première de ces deux attributions demeure flottante (pour les uns Saddhammaghosa écrivait dans l'Inde ; pour d'autres, c'est un moine de Thatōn — ce qui n'est pas à la rigueur incompatible avec l'assertion précédente ; mais pour d'autres encore l'ouvrage a été composé à Ceylan et son auteur se nomme Asmaghosa, « ou bien est inconnu ») tandis que la seconde attribution concerne la ChGD elle-même, traduite par Saddhammaghosa du sanskrit des ṢGK, et non pas son commentaire (ChGA), lequel est seul en question pour le moment. Le traducteur de la ChGD en est-il aussi le commentateur ? Rien jusqu'ici ne s'y oppose ; mais rien non plus, dans les textes, n'oblige à le croire. Il sera par conséquent prudent de ne pas trop faire état des renseignements birmans, plus ou moins contradictoires, relatifs à Saddhammaghosa, tant qu'un examen plus serré de ses œuvres supposées n'aura pas éclairci la question.

(b) De la LPÑÑ et de la ChGA, l'une reproduit-elle l'autre ? Il faudrait que ce fût la seconde qui utilisât la première, car chaque fois qu'elles sont mises en parallèle, la partie commune n'est qu'un morceau d'un développement plus complet, fourni par la LPÑÑ, alors que cet extrait constitue tout ce la ChGA a à dire sur le point considéré. Pratiquement, toute la partie didactique de la ChGA (soit les deux tiers de l'ouvrage) est faite d'une partie seulement de la LPÑÑ, autrement disposée. Y a-t-il donc eu emprunt pur et simple ? Ce n'est pas très probable, pour une raison qui est surtout de forme ; mais elle ne laisse pas d'engager l'histoire même de la rédaction. En effet, on aura remarqué, d'après les deux parallélismes présentés plus haut (p. 41 et 42), que LPÑÑ et ChGA, si elles donnent incontestablement le même texte, ne constituent cependant pas une seule et même reproduction de ce texte. Entre elles, les divergences grammaticales sont incessantes et en quelques lignes (qui n'ont à cet égard rien d'exceptionnel) nous en avons rencontré assez pour illustrer le désaccord. Par exemple le génitif du thème rājan « roi » prend deux formes en pāli : rañño (skr. rājñaḥ) et rājassa (d'après l'analogie des thèmes en °a). La ChGA prend la seconde forme ; la LPÑÑ a la première. Le mot sahassa « mille » peut être, dans l'énoncé des nombres, soit au singulier, soit au pluriel, soit sans désinence, en composition. Les deux recensions adoptent souvent, dans un même passage, des formules différentes (e. g. ChGA : satasahassacatuvīsasahassāni « 124.000 » ; LPÑÑ : satasahassañ ca visañ ca sahassañ cattāri ca sahassāni « cent et vingt et quatre mille »). A chaque instant, les mêmes mots étant employés, la construction différera (ChGA : tatth' eva imāni dvādasa petakulāni honti... LPÑÑ : katamāni petakulāni nāma ?..), ou bien au contraire, la construction restant identique, les deux ouvrages se différencieront par l'emploi de

termes synonymes (heṭṭhimatala/heṭṭhāmūla ; Himavantapadese « dans la région, du côté de l'Himavat » / Himavantapasse « sur les pentes, sur le côté de l'Himavat »). Ces divergences reviennent à toutes les lignes. Elles sont trop nombreuses et trop continues pour s'expliquer comme de simples variantes cléricales. Elles ne dénotent pas deux états de préservation d'une même lecture, mais bien, dans l'ensemble, deux aspects irréductibles l'un à l'autre d'un texte cependant unique. Ce ne sont pas des différences de transmission, mais des différences de parti. Elles sont assez systématiques pour donner, *prima facie*, l'impression que l'un des deux ouvrages démarque l'autre et essaie de dissimuler l'emprunt sous ces petites altérations continuelles. Elles arrivent presque, par endroits, à faire un nouveau texte.

Mais une explication de ce genre est en contradiction flagrante avec tout ce que nous pouvons savoir de l'histoire des ouvrages bouddhiques. Les emprunts et imitations que nous avons vus y être de règle, s'exécutent mécaniquement, ouvertement, et l'on s'attache même de façon délibérée à leur littéralité [1]. Pour accorder créance à l'hypothèse d'un procédé aussi inhabituel, il faudrait qu'elle fût imposée formellement par l'histoire des deux textes, et non pas que l'on eût à y recourir, au contraire, pour expliquer l'aspect de ceux-ci.

(c) Reste l'hypothèse d'une source commune : à savoir, qu'un même état de texte (plus proche, d'après ce qui précède, de la LPÑÑ que la ChGA) soit à l'arrière-plan des deux ouvrages parallèlement conservés dans la bibliothèque pāli de Birmanie. Mais cette solution elle-même ne va pas sans difficulté. Admettons que LPÑÑ et ChGA procèdent d'un même original : pourquoi ne l'ont-elles pas reproduit semblablement ? Leurs divergences de détail demeurent peu compréhensibles.

On entrevoit ainsi l'existence de deux rédactions indépendantes à l'origine de la ChGA et de la LPÑÑ que nous avons aujourd'hui devant nous ; de deux rédactions qui, pour singulier que cela puisse paraître, représentent exactement le même texte, mais diffèrent par le détail grammatical de l'expression. Disons, pour tenir compte de l'ordre de dépendance indiqué ci-dessus, que la ChGA a été établie, dans ses parties didactiques, par des emprunts massifs à une Lokapaññatti *différente*, dans l'expression, mais non en substance, *de celle que nous lisons maintenant*. Indications encore obscures mais qui ne vont pas tarder à se préciser, le point délicat restant qu'il faudra rendre compte justement de l'existence de deux aspects à la fois

1. *Supra*, p. 44, n. 1.

inséparables et irréductibles de la LPÑÑ, état de choses suggéré plutôt qu'élucidé par l'étude des mss modernes.

Mais l'hétérogénéité de la LPÑÑ n'est pas sans élargir un peu le problème. Nous avons vu que l'ouvrage contient, à partir de son chapitre XIV, un véritable traité des [Six] Destinations (82 p. sur les 217 que compte l'exemplaire de l'EFEO). Or c'est à ce niveau que se présentent les affinités les plus soutenues avec l'Aṭṭhakathā de la ChGD. On peut dire que les six « gati » de ce petit traité se retrouvent en majeure partie dans la ChGA. Il est exclus cependant que celle-ci constitue l'original du Saṃsāragati vibhāga (SSGV) inséré dans la LPÑÑ : en effet, les « voies » de la ChGA sont composées non seulement d'éléments présents dans les « voies » correspondantes du SSGV, mais aussi de passages tirés de divers chapitres de la LPÑÑ, tout à fait indépendants du Traité des [Six] Destinations. C'est ainsi que la voie des Hommes, dans la ChGA, s'incorpore de longs développements touchant les conditions de la vie humaine sur les quatre continents mythiques. Ces développements proviennent du ch. X, « De la Lune » (Candakaṇḍa, p. 60-74 du ms. EFEO, qui tient au fonds original de la LPÑÑ), et non pas de la « voie humaine » du SSGV (*ibid.*, p. 126-141). De même la voie des Dieux, telle que la donne l'Aṭṭhakathā, s'établit parallèlement au ch. VII « Des Mondes Divins » (p. 29-53) pour tout ce qui concerne le monde des Quatre Grands Rois, régnant dans quatre cités sur les flancs du mont Meru, et celui d'Indra, leur chef, au sommet de la montagne axiale ; tandis que le développement sur les dieux « chtoniens » (Bhummadevatānaṃ vibhāgo; ce sont les Yakṣa des petits cultes locaux — mais en fait le chapitre ne donne que quelques légendes, d'ailleurs d'un grand intérêt, concernant un seul d'entre eux, leur roi, Rudra-Maheśvara) reproduit textuellement, dans la ChGA, le passage correspondant du SSGV (p. 141-148 de la LPÑÑ, Bhummadevavibhāga).

Compte tenu de ce qu'impliquent ces différentes constatations, on est en droit de conclure que la ChGA a été composée, dans ses parties didactiques, par continuel emprunt à un aspect de texte de la LPÑÑ présentant déjà, quant au fond (nous laisserons de côté pour l'instant le problème de la forme), les principaux remaniements, additions, interpolations, etc., qui caractérisent l'état de texte utilisé par M. Duroiselle et sont présentés aussi par les deux mss auxquels nous avons eu accès (copies de Bangkok et de l'EFEO).

A ce point de l'enquête, le problème posé par l'obscure et incertaine personnalité doctrinale et littéraire de Saddhammaghosa peut se résumer

comme suit. Le sanskritiste de Thatōn est vraisemblablement le traducteur des ṢGK en pāli. Son nom est prononcé aussi à propos de la Lokapaññatti. Mais ce dernier ouvrage est fait de pièces et de morceaux : on y reconnaît un traité quasi autonome des [Six] Destinations. Ces éléments variés sont-ils entrés simultanément, dès l'origine, dans la compilation que nous nommons LPÑÑ, ou bien au contraire le Saṃsāragati vibhāga (SSGV) s'est-il adjoint après coup à une LPÑÑ primitive qui ne le comportait pas ? Et dans ce cas, faut-il considérer les droits de Saddhammaghosa sur la LPÑÑ comme concernant le premier fonds ou l'addition ? Nous avons signalé que la légende d'Upagupta figure dans la partie secondaire, ou tout au moins didactiquement séparable, de la LPÑÑ. Ce que S. Lévi pensait devoir attribuer à Saddhammaghosa — familiarité avec la littérature sanskrite du bouddhisme, et notamment maniement d'une version de l'Avadāna d'Upagupta très proche de la version du Sūtrālaṃkāra utilisée par le grand érudit de Koutcha, Kumārajīva (S. Lévi allait jusqu'à croire à la présence du Sūtrālaṃkāra à Thatōn et à s'autoriser de l'hypothétique opinion de Saddhammaghosa quant à l'auteur de ce recueil ; les noms eux-mêmes lui paraissaient rendre témoignage, en évoquant une solidarité : Saddhamma*ghosa* prouvait Aśva*ghoṣa*[1]) — lorsqu'il le tenait pour l'auteur d'une Lokapaññatti comprenant cet Avadāna, doit se reporter maintenant sur le « traité » des [Six] Voies et le rédacteur, primitif ou secondaire, qui l'a fait passer dans la LPÑÑ, dès le début ou en cours de transmission. Les traditions birmanes relient Saddhammaghosa à la Lokapaññatti par un lien trop peu clair pour que l'on puisse déterminer d'après elles s'il faut vraiment faire état à son sujet de la rédaction ample, ce qui lui conserverait au moins un droit de regard sur l'Avadāna d'Upagupta ; ou bien d'une rédaction courte, antérieure aux interpolations, ce qui lui ôterait ce droit.

La solution d'ensemble, avec toutes ses conséquences pour l'histoire du bouddhisme birman ancien, dépend ainsi de la place assignée au SSGV dans la composition de l'actuelle LPÑÑ. La donnée qu'on pressent être la plus grosse de conséquences (encore que celles-ci ne puissent se montrer toutes du premier coup) est la réapparition dans le commentaire sur la traduction des ṢGK (traduction qui reste l'œuvre la plus authentique de Saddhammaghosa) de nombreux passages de la LPÑÑ, exactement reproduits,

1. *JA*, 1927, II, p. 125 : « porteur d'un nom religieux du même type qu'Aśvaghoṣa, traducteur d'un ouvrage [les ṢGK] attribué en Chine comme au Tibet à Aśvaghoṣa, il voyait sans doute aussi dans le Sūtrālaṃkāra un ouvrage d'Aśvaghoṣa. »

avec pourtant la singulière allomorphie décrite plus haut : la plupart de ces concordances, et notamment toutes celles qui ont trait à l'enfer, portent sur le SSGV isolable à l'intérieur de la LPÑÑ. Mais il se trouve cependant que l'Avadāna n'a pas été introduit dans la ChGA. Est-ce dire que le compilateur de ce commentaire ait employé un texte de la LPÑÑ grossi d'une partie (en fait de la presque totalité) du SSGV, mais sans la légende d'Upagupta ? Rien n'est moins certain, l'omission, de sa part, pouvant assez bien s'interpréter (comme on le verra tout à l'heure) sans recourir, uniquement pour les besoins de la cause, à un état de la LPÑÑ qui n'est point attesté par ailleurs.

Le meilleur guide, en ces difficiles questions, reste l'analyse directe des ouvrages : elle fera apparaître la position toute différente du développement sur les Destinations dans la composition de la ChGA d'une part et dans l'économie de la LPÑÑ d'autre part, disparité propre à expliquer de notables différences dans la présentation des matériaux communs aux deux textes.

L'exposé des Six Voies (SSGV) n'est rattaché au fonds ancien de la LPÑÑ que d'une manière factice, heurtée et incomplète. Bien qu'il se divise en six chapitres, portant chacun en sous-titre le nom d'une gati, ces sous-titres ne sont tout à fait justifiés que pour trois Destinations : les enfers, les Preta et les animaux sont effectivement décrits avec plus ou moins de détails ; mais à la « gati » des Asura manque le classique récit de leur combat avec les dieux : elle n'a que deux pages ; la Voie des hommes parle seulement des « Rois à la roue » (cakravartin), ou souverains d'essence universelle, autrement dit de ces Empereurs de droit divin dont Aśoka a paru fournir le premier modèle historique ; enfin le chapitre des mondes divins répond encore moins fidèlement à son titre (Devalokavibhāgakaṇḍa, p. 141-172) : après avoir donné quelques récits légendaires relatifs à Śiva (Rudra-Maheśvara), chef des « Dieux du Sol » (bhummadevatā, dieux « terrestres », par opposition avec ceux qui sont au ciel et avec ceux qui ont leurs « châteaux » ou vimāna dans les airs), le texte du SSGV passe au cycle de Māra, dieu du Mal et de la Mort (mérites et fautes qui ont valu cette position à Māra ; lutte de Śākyamuni contre le Malin : la « tentation » par les trois filles de Māra, l'assaut et la défaite de Māra et de son armée sous l'arbre de la Bodhi, etc.) ; là se place l'Avadāna d'Upagupta, étroitement lié, dans cette version, au cycle d'Aśoka. Pour trouver la description véritable du monde des dieux (Quatre Grands Rois, Indra, etc.), il faut sortir du SSGV et revenir au fonds primitif de la LPÑÑ (Devalokakaṇḍa, n° VIII, p. 29-53). Il apparaît d'une façon assez nette que la Lokapaññatti

primitive comprenait une description passablement complète des différentes parties du cosmos, e. g. les continents (ch. VI), les cieux (ch. VIII) et probablement aussi les enfers (ch. XIV); ce tableau surtout objectif (du moins d'intention et en dépit des nombreux mythes mêlés à quelques réalités), ne se réglait pas sur l'énumération des [5 ou 6] Destinations, si populaire dans tout le domaine bouddhique. Sans doute, à un certain moment, a-t-il paru de ce fait incomplet. On aura tenté d'y remédier en construisant (d'ailleurs avec des matériaux disparates) une sorte de traité des [Six] Destinations, à la suite du chapitre primitivement consacré aux enfers au sein de l'authentique LPÑÑ; dans le corps de celle-ci, ce chapitre venait après tous ceux que nous avons énumérés : Tremblements de terre... les Quatre Continents (ce chapitre du fonds ancien renferme la substance d'une véritable « Voie » des hommes manquant au SSGV), les Monts, les Dieux, etc. ; mais en même temps, il était prêt à devenir le premier chapitre de l'exposé en six parties sur les Destinations (SSGV, p. 90-172) ; et c'est bien là la seule raison assignable au mélange de deux systèmes hétérogènes dans la numérotation que nous a présentée ce morceau de la Lokapaññatti :

...XIV					
Enfers	Preta	Animaux	Asura	Hommes	Dieux.
	s. n.	III	IV	s. n.	s. n.

Ces considérations de forme acquièrent toute leur force maintenant qu'apparaît leur exacte adaptation au contenu correspondant.

Tout s'accorde à confirmer que l'addition peu habile au fonds authentique de la LPÑÑ d'un développement systématique sur le Saṃsāra, en six sections nominales, ne saurait être attribuée au premier compilateur de l'ouvrage : les traces (pour ne point dire les maladresses) de l'ajustement sont trop visibles. Il est vrai que la LPÑÑ tout entière se montre, à l'analyse, faite de matériaux de provenance diverse : nous serons bientôt en mesure d'identifier plusieurs de ces éléments de formation. Mais justement, dans les parties qui sont vraiment anciennes, les matériaux sont assimilés et adaptés au plan général, sans les inconséquences et les vides que vient de déceler l'examen externe et interne du SSGV, en ses rapports avec le reste de l'ouvrage. Le chapitre des enfers est à sa place dans l'ordre normal de celui-ci. Mais la présence des cinq chapitres suivants, en partie superfétatoires (puisqu'ils ont moins de matière que les parties correspondantes de l'ancienne LPÑÑ), résulte apparemment d'un travail secondaire et évoque un état plus récent.

C'est à un troisième temps, supposant les deux précédents, de l'histoire du texte qu'il s'impose enfin d'assigner le nouvel arrangement des mêmes matériaux par le compilateur de la ChGAṭṭhakathā. Celle-ci n'offre en effet ni les décalages ni les inégalités d'inspiration qu'avait entraînés l'incorporation à la LPÑÑ d'un supplément sur le Saṃsāra et ses *gati*. Ces maladresses d'adaptation sont effacées et tous les matériaux que fournissaient les diverses parties de la LPÑÑ, y compris le SSGV, sont mis ensemble et redistribués de façon uniforme entre les six chapitres de l'Aṭṭhakathā où sont décrites une à une les six Destinations. Par exemple la Voie des Dieux, dans la ChGA, retiendra les légendes données par le SSGV au paragraphe des « divinités chtoniennes » (bhummadevatā = LPÑÑ, p. 141-148) ; mais elle leur donnera comme suite immédiate le paragraphe sur les Quatre grands Rois, qui, dans la LPÑÑ, se rencontre hors du SSGV, auprès d'un des chapitres du fonds ancien (ch. IX, Devaloka, p. 47-48). Selon les valeurs rétributives de la morale bouddhique, l'ordre suivi par la ChGA est de beaucoup le plus logique : les Quatre Rois régnant sur les pentes du Meru sont hiérarchiquement placés juste au-dessus des « dieux chtoniens » (Yakṣa, Nāga, etc.), et eux-mêmes se rangent sous le commandement d'Indra, prince des « Trente-trois Dieux », habitants du sommet du Meru. La séquence : Bhummadevatā, Quatre grands Rois, Trente-trois Dieux est donc la séquence normale, coïncidant avec la hiérarchie mythique aussi bien qu'avec celle des naissances dans le cycle du Saṃsāra. Dieux du sol, dieux sur les flancs du Meru, dieux à la cime du Meru, telles sont, dans la ChGA, les naissances souhaitables promises, par ordre de mérite, aux hommes vertueux; et c'est bien dans cet ordre que seront redistribués dans la ChGA les emprunts qu'elle fait à la LPÑÑ [1]. Dans la LPÑÑ au contraire les Quatre Rois viennent à la suite des Trente-trois Dieux, de même qu'il faut attendre l'addition secondaire du SSGV pour trouver, bien hors de place dans l'ensemble, un paragraphe sur les bhummadevatā. Ce désordre s'explique par l'interférence de deux plans de composition. La LPÑÑ primitive, texte essentiellement cosmologique, s'attachait à décrire objectivement les parties du monde, mythe et réalité mêlés, sans chercher à faire ressortir le côté moral de ce tableau, i. e. l'image d'une cosmologie rétributrice tournant en rond, sans issue pour le non-initié, ce qui, traduit en image, est la Roue du Saṃsāra. La cosmologie, comme telle, fait du monde un vaste édifice à

1. Moins la légende de Māra (avadāna d'Upagupta), qui ne figure ni sur le ms. de l'India Office (Chagati) ni sur ceux de Paris et de Phnom-Penh (Pañcagati).

étages, qui va du fond de l'enfer à la cime du Meru et aboutit à des superpositions de cieux, au-dessus de ce mont axial, centre du système. La cosmologie rétributive se centre au contraire sur les trois mauvaises Passions qui attachent les créatures à l'alternance inépuisable de la naissance et de la mort : Concupiscence, Méchanceté, Égarement d'esprit (rāga, dveṣa, moha). Autour de cet axe, qui meut tout le système, les diverses Destinations (cinq : enfers, animaux, Preta, hommes, dieux; ou six, avec les Asura) découpent cinq (ou six) secteurs du cercle, consacrés chacun à une voie, sans souci de la cohérence cosmologique concrète. Par exemple, une partie des animaux et tous les hommes sont sur terre. La pure cosmologie les réunit donc au même endroit. La cosmologie analytique du Saṃsāra les répartit par contre entre deux secteurs séparés.

Ces deux tableaux contradictoires de l'univers ont chacun leur unité et leur principe organisateur. On voit ce qu'est le Saṃsāra : c'est un système d'idées, et les images qu'il emploie sont asservies à la suite de ces idées; elles participeront donc de la même logique qu'elles. Les conditions infernales, humaines, etc., se rangent dès lors selon la gradation décroissante des peines et l'accroissement des plaisirs, de l'enfer au plus haut des cieux, et au contraire selon l'accroissement des peines, lorsqu'en sens inverse on retombe en enfer. D'où une progression ascendante, régulièrement prolongée jusqu'au sein de la Voie des Dieux. Au contraire, le système purement cosmologique se donne comme un système matériel. Son centre n'est pas une idée, c'est le Meru; son développement n'est pas un enchaînement logique, mais la topographie même des domaines célestes, humains, etc., qui s'étalent autour de ce mont polaire. D'où l'ordre ancien de l'ouvrage : après avoir décrit ce que nous nommerions la Terre (ch. I-VII), la LPÑÑ traite des cieux matériels étagés du bas au haut du mont Meru. Mais au lieu d'aller de bas en haut, selon la hiérarchie des « existences » supposée par le Saṃsāra, cet ouvrage cosmologique va droit à ce qui, matériellement, est pour lui l'essentiel : il décrit d'abord le Meru et sa cime, occupée par la ville des Trente-trois Dieux, pour redescendre ensuite, à mi-pente, aux cités des Quatre grands Rois, complément du monde des Trente-trois, dont les Quatre Rois dépendent. Quant aux dieux chtoniens, l'ouvrage primitif estimait sans doute en avoir suffisamment traité, et en bonne place, à propos de la Terre et des chaînes de montagne qu'elle porte (ch. IV « les Yakṣa », faisant suite au ch. III « les Six Contrées des hommes »). Il a fallu l'addition du SSGV pour que l'on revînt sur ces dieux chtoniens, sans d'ailleurs insérer beaucoup de matière descriptive dans le paragraphe mis

sous leur nom (et où il est le plus souvent question du seul Rudra-Śiva).

Le compilateur de l'Aṭṭhakathā a remis dans ces éléments peu homogènes l'ordre qu'impose le Saṃsāra : on entrevoit même par là la raison pour laquelle l'Avadāna d'Upagupta, ou pour mieux dire le cycle de Māra, à supposer qu'il existât dans la recension de la LPÑÑ utilisée à cette fin, ne pouvait guère trouver place dans la composition qui double la ChGD métrique. Cette dernière, en effet, ne mentionnait pas Māra. Au-dessus des Six Cieux du Monde des Désirs sensuels (Kāmadhātu, de l'Avīci aux dieux nommés Paranirmitavaśavartin, les six « cieux » qui forment les étages supérieurs de cette partie du Cosmos étant ceux des Quatre grands Rois, des Trente-trois Dieux, des dieux Yāma, des Tuṣita, des Nirmāṇarati et enfin des P.n.v.vartin), on ne trouve dans l'original sanskrit des ṢGK, v. 100, qu'une brève allusion à un état transcendant :

> śīlena svargam āpnoti dhyānena ca viśeṣataḥ
> yathābhūtaparijñānāt paryante ca pravartanam.

« Par la pratique de la vertu, on obtient le ciel, et pré-éminemment par la méditation mystique; et par la perception adéquate de la vérité [sur le monde et le salut], [on gagne] l'accès au terme final », ce que la Chagatidīpanī traduit assez librement :

> sīlena saggaṃ āyanti jhānena brahmasampadaṃ
> yāthabhūtapariññāṇā nibbānaṃ adhigacchanti.

« Par la vertu, [les hommes] arrivent au ciel [le ms. de Feer dit « au ciel d'Indra » tidiva = tridiva]; par la méditation mystique, à la félicité de Brahmā. Par la perception adéquate de la vérité [sur le monde et le salut], ils atteignent le nirvāṇa. »

Cette description des cieux supérieurs omet Māra, à qui de nombreuses traditions pāli accordent pourtant une place entre le « paradis d'Indra » et les mondes transcendants de Brahmā (e. g. Majjhima nikāya, I, 71). Certaines écoles ont insisté d'une manière toute particulière sur cet aspect glorieux du Malin, défait cependant par le Buddha sous l'arbre du Grand Éveil (Mahābodhi). Pour les Sūtra du Mahāyāna, tous les êtres sont secrètement, au fond d'eux-mêmes, des Buddha qui s'ignorent [1]. Māra ne saurait faire excep-

1. C'est notamment la doctrine fondamentale du *Lotus de la Bonne Loi*, ch. II, éd. Kern-Nanjio, p. 40 sq.

tion, et un jour viendra où il succédera à celui qu'il a jadis vainement combattu. C'est bien aussi ce qu'enseigne dans la LPÑÑ (SSGV) la légende traduite dès 1904 par M. Duroiselle : donnée hérétique au premier chef pour l'orthodoxie theravādin [1]. On comprend qu'elle n'ait pas été retenue dans le commentaire d'un texte comme les ṢGK, qui ne mentionnaient même pas de façon explicite Māra au rang des dieux.

Il n'y a pas à retenir l'objection que le compilateur de la ChGA n'a pas hésité à conserver les légendes relatives à Śiva-Maheśvara, bien que la Chagati métrique (= ṢGK) ignore le ciel du « Grand Maheśvara », que d'autres traditions placent très haut dans la hiérarchie surnaturelle (Mahāmaheśvarāyatana, Mahāvyutpatti, n° 3108). En effet, les ṢGK admettent en bloc les petits dieux chtoniens de l'hindouisme, en ne les groupant avec les Preta que par une convention assez arbitraire. Yakṣa, Nāga, etc., qui sont par ailleurs les sujets des Quatre grands Rois, forment transition entre la « Voie mauvaise » (apāya, durgati) des Preta et les plaisirs de la « Voie des dieux » ; or c'est uniquement à titre de chef de ces « dieux du sol » (bhummadeva) que Maheśvara s'introduit dans le SSGV de la LPÑÑ et dans la ChGA, tout au bas de la hiérarchie céleste. Indication de grande importance pour l'étude des affinités profondes que le grand Īśvara de l'hindouisme présente avec les divinités locales des cultes autochtones : elle lève dans tous les cas la difficulté qui eût pu nous arrêter. La ChGD, texte du Petit Véhicule, pouvait tolérer dans son Aṭṭhakathā les récits relatifs à ce Śiva à demi anāryen, bien plus aisément qu'une geste de Māra, tout imprégnée de l'esprit du Mahāyāna.

Il ne faut pas se laisser abuser par le titre de « Commentaire (ṭīkā ou aṭṭhakathā) sur la Chagati » : aisément séparables du commentaire proprement dit et beaucoup plus étendues que lui, les parties didactiques y forment une composition indépendante, à laquelle la Dīpanī a servi beaucoup plus de prétexte que de sujet. L'auteur de cet ample travail d'ajustement et d'expurgation n'est pas un commentateur : c'est un éditeur, et le résultat de ses efforts, dégagé des gloses concernant la Dīpanī, peut être considéré comme l'édition refondue de la Lokapaññatti — édition qui nous fournit un troisième état du texte. Le premier, codification d'une cosmologie descriptive, ne s'est point encore retrouvé isolément : nous avons déduit sa préexistence d'une analyse de l'état n° 2, représenté par l'actuelle Lokapaññatti (mss de Hanoï et de Bangkok et édition partielle de M. Duroiselle). La cosmologie interprétative intervient dans l'état second du texte, et elle y intervient significativement

1. BEFEO, IV, 1904, p. 426 sq.

en rupture de plan, au niveau d'un Saṃsāragativibhāga réunissant, au moins nominalement, les Six Voies de la Transmigration. Quant à l'édition refondue incluse dans la ChGA et que l'on peut nommer, en l'en séparant, l'état n° 3 de la LPÑÑ, elle remodèle entièrement ce texte sur le principe de composition du SSGV. La cosmologie descriptive, par « étages », axe cosmique et continents, s'y subordonne définitivement à la cosmologie interprétée, celle du Saṃsāra et de ses *gati*. Rien de l'ordre ancien n'est conservé dans la disposition des matériaux, sans que ceux-ci, cependant, soient altérés (sauf certaines omissions de détail) : mais ils sont, répétons-le, uniformément répartis entre les six « Destinations ». Bref, en cette ultime version, le Saṃsāragativibhāga, s'appuyant sur les divisions parallèles de la ChGD, absorbe et digère la Lokapaññatti initiale (n° 1), alors que cet ouvrage, en son second état (le seul que nous connaissions pour l'instant, avec le n° 3 [i. e. ChGA] et à l'exclusion de l'état n° 1), était simplement grossi de ce SSGV.

Toutes ces adaptations font ressortir l'ingéniosité et jusqu'à un certain point l'esprit d'initiative (portant à dire vrai plutôt sur l'arrangement que sur l'invention des matériaux) des rédactions secondaires atteintes à travers le cycle birman. Car la ChGA, en même temps qu'elle demeure fidèle au parti pris introduit, à une certaine date, dans la Lokapaññatti (édition n° 2), en achevant la retouche esquissée par l'adjonction du SSGV, ne laisse pas de se conformer aussi, non sans habileté, au plan et à la présentation théorique des Ṣaḍgatikārikā. Voici comment. Le titre ou le colophon du ms. des ṢGK utilisé par le traducteur en pāli, ou les deux, devaient, comme les titres et colophons du ms. népâlais de S. Lévi et du ms. employé par les traducteurs en tibétain, présenter ces ṢGK comme un abrégé, dû à Aśvaghoṣa (tib : Dhārmikasubhūti ghoṣa), du Saddharmasmṛtyupasthāna. On sait que l'indication (d'ailleurs erronée) a passé dans l'introduction versifiée que le traducteur (probablement Saddhammaghosa) a mise en tête de sa Chagatidīpanī. Nous savons aussi que les premières lignes du commentaire reprennent et amplifient la même tradition, avec des dénominations équivalentes (en pāli : Saddhammasatipaṭṭhāna et Assa/Asmaghosa) ; de toute évidence c'est pourtant sans avoir la moindre idée de ce que pouvait être le grand SSU sanskrit : car le commentateur lui substitue un petit opuscule auquel il attribue 125 stances et qu'il réfère à la collection des « Textes Courts ».

Or dans la disposition adoptée pour les parties didactiques du commentaire (ChGA), les larges et nombreux extraits de la LPÑÑ sont donnés en avant des diverses Kārikā (traduites de la Ṣaḍgati sanskrite) qui se trouvent ainsi séparées les unes des autres, une par une, ou par petits groupes, ou

même par chapitres entiers [1]. Il en résulte que chaque sujet est traité deux fois : d'abord en un morceau de prose (où se glissent quelques vers, qu'il ne faut pas confondre, comme l'éditeur de la Pañcagati cambodgienne, suivi par Feer, avec le fonds authentique de la Chagati), ordinairement tiré de la LPÑÑ, puis en vers. Une formule stéréotypée ménage uniformément la transition entre le développement en prose et la stance ou les stances correspondantes : etaṃ atthaṃ saṃkhepena dassetuṃ āha « Pour exposer ce point en abrégé, [le texte] dit... [suit la Kārikā]. » La première fois qu'elle intervient, tout au début de la ChGA, la formule de liaison est plus explicite encore.

Il s'agit du premier des huit Grands Enfers, le Sañjīva, dont le nom indique que les damnés, mis à mort d'innombrables fois, ne cessent de reprendre vie (comm. māritā māritā punappunaṃ sañjīvanti), ranimés par un vent frais (sīta vāta), afin de mourir encore dans les tourments. Ils sont fendus et taillés à coups de haches ; il leur vient des ongles de fer, longs et acérés comme des épées, avec lesquels ils s'entredéchirent :

Lokapaññatti

...Kissa kammassa vipākato tesaṃ sītakā vātā upavāyanti. yathā idha nivāpabhojanāni dentā honti. migānaṃ mahiṃsānaṃ sūkarānaṃ kukkuṭānaṃ thūlamaṃsatthāya [va]dhissāmā ti. tassa kammassa vipākato tesaṃ sītakā vātā vāyanti.

Kissa kammassa vipākato hatthesu nakhā jāyanti asiyo vā āyasā. yathā idha āyudhāni detvā honti. etha tumhe imehi āyudhehi itthannāmaṃ gāmaṃ vā janapadaṃ vā hanatha manusse vā tiracchānagate vā. tassa kammassa vipākato tesaṃ hatthesu nakhā jāyanti asiyo vā āyasā.

ChGAṭṭhakathā

...Kassa ca kamma[ssa] vipākato tesaṃ sīto vāto paṭivāyatīti. idha loke nivāpabhojanāni ye denti migānaṃ mahisānaṃ sūkarānam kukkuṭānaṃ thūlamaṃsātthāya tassa kammassa vipākato tesaṃ sīto vāto paṭivāyati.

Kassa kammassa vipākato pana asinakhā jāyantīti. idha loke rājāno vā rājāmaccādayo vā paresaṃ hatthesu āvudhāni datvā evaṃ āṇāpenti. etha tumhe imehi āvudhehi itthannāmaṃ gāmaṃ vā nigamaṃ vā janapadaṃ vā manussatiracchānagate vā hanatha mārethāti vadanti. tassa kammassa vipākato tesaṃ hatthesu asinakhā jāyanti.

evaṃ vitthārena satthārā dīpitaṃ atthaṃ saṃkhepena dassetuṃ āha.

lobhamohabhayakkodhā
ye narā pāṇaghātino
vaddhayitvāna hiṃsanti
Sañjīvaṃ yanti te dhuvaṃ [2].

1. C'est le cas e. g. pour la gati des Hommes, où les Kārikā sont précédées, en bloc, d'un exposé massif, traitant en prose de l'ensemble de la question. Ensuite, la LPÑÑ, qui a fourni cet exposé, n'est plus utilisée. Jusqu'au bout du chapitre, les Kārikā ne sont plus accompagnées que de leur commentaire littéral, placé, comme il est normal, après chaque vers. Lorsqu'au contraire chacun de ceux-ci est doublé d'un exposé didactique en prose (e. g. dans la section des enfers), placé en avant, le commentaire grammatical vient en troisième. Deux morceaux en prose, de style, d'inspiration et de provenance différentes, encadrent

Voir note 2, p 59.

« Par la maturation de quel acte [précédemment commis par les créatures nées en conséquence dans cet enfer] un vent frais leur souffle-t-il dessus [les rappelant au tourment de la vie] ? Comme en ce monde-ci des gens jettent ou donnent à manger aux bêtes, [telles que] buffles, porcs [ou] poules, afin de les engraisser, [et en se proposant de les tuer ensuite], par la maturation de cet acte, [en enfer] un vent frais leur souffle dessus.

« Par la maturation de quel acte [leur] pousse-t-il [aux mains] des ongles [pareils à des] épées [de fer] ? En ce monde-ci (des rois, des ministres d'État ou autres officiers), mettent des armes aux mains d'autrui, puis donnent l'ordre suivant : Allez ! avec ces armes frappez (massacrez) tel village, bourg ou pays, ou tels et tels hommes ou animaux ; ainsi s'expriment ils. C'est par la maturation de cet acte qu'[en enfer] il leur pousse aux mains des ongles [pareils à des] épées.

« Pour enseigner en abrégé le sujet traité de la sorte en détail par le Maître, [notre texte] dit :

Les hommes qui abattent les créatures vivantes,
Poussés par l'esprit de lucre, la stupidité, la peur ou la colère,
[Ou bien] qui les font mourir après en avoir pratiqué l'élevage,
Vont immanquablement dans le Sañjīva [1]. »

alors la Kārikā traduite du sanskrit, dans l'ordre : exposé en prose (le plus communément fourni par la LPÑÑ — Kārikā (< ṢGK) — commentaire littéral.

2. Ni l'une ni l'autre des deux versions du passage en prose commun à la LPÑÑ et à la ChGA ne sont très correctes. Leur comparaison sera reprise plus bas, avec des éléments nouveaux (ch. V). Pañcagati, BN, pāli 347 (négligé par Feer) : °ye narānaraghātino ; 346 = 347 : vaḍḍh° (Feer : vadh°). Mêmes observations que plus haut (p. 47-48) sur la correspondance générale et la disparité de détail des deux textes, e. g. kissa/kassa, sītakā vātā/sīto vāto, upavāyanti/paṭivāyati (ce dernier mot, avec le sens de « souffler contre, souffler sur », à ajouter au PTSD) et surtout āyudhāni/āvudhāni (répété : āyudhehi/āvudhehi). Āyudha « armes » est un sanskritisme, la forme pāli āvudha étant constante dans les textes, sauf Dīgha nikāya I, 9, où le PTSD relève āyudha (mais var. āvudha) « spuriously ». Asiyo vā, corr. va ?

1. La traduction suit la ChGA, complétée en deux endroits, entre crochets, par référence à la LPÑÑ : [et en se proposant de les tuer ensuite] et : épées [de fer] ; entre parenthèses quelque mots de la ChGA qui, au contraire, sont sans correspondants dans la LPÑÑ. On notera que la Kārikā ne mentionne pas, dans le Sañjīva, les « Ongles en Épées », lesquels apparaissent au v. 22 de la ChGD (manquant au ms. népâlais des ṢGK), dans la description des annexes infernales (ussada, utsada) : nakhā yevāsiyo tesaṃ āyasā jālitā kharā « leurs ongles en vérité sont pareils à des [lames d']épées, en fer, jetant des flammes, tranchantes... ». L'image, en sa bizarrerie, peut évoquer la coutume, attestée dans divers pays d'Asie, de laisser pousser un ou plusieurs ongles sans les rogner : nombre de mandarins annamites l'observaient encore il y a trente ans (elle met en jeu, dans les pays de culture chinoise, la piété rituelle envers le corps et tout ce qui touche au corps, dépôt reçu des parents ; mais on pressent, sous

Pour faire toute la lumière sur cette présentation, il suffit, comme nous le disions, de se référer à l'Introduction : « ... le Buddha a prêché le SSU... sous une forme développée, avec quatre divisions : acte, maturation de l'acte, Destination et diversité des Destinations. Mais par la suite... l'ācārya Aśvaghoṣa a rédigé un abrégé : ...la Chagatidīpanī. » Les stances de la ChGD reproduites dans le corps du Commentaire et toujours représentées comme un abrégé de la parole du Buddha (saṃkhepena dassetum āha : ...)

ce formalisme, une valeur ethnographique plus ancienne et assez générale : c'est l'idée que les ongles et les cheveux, appartenances du corps, et témoignant de sa vitalité par leur croissance, sont si pleins de cette vie qu'ils en arrivent à équivaloir à la personne, *pars pro toto*, cf. *Barabuḍur*, p. 235-36 ; *la Tombe vivante*, *La Terre et la Vie*, juillet-août 1937, p. 124 ; on dirait de même, en tenant compte des valeurs ethnographiques recouvertes par les conventions systématiques du bouddhisme, que la nature perverse des damnés leur pousse en ongles au bout des doigts : ils sont tout entiers dans ces épées tranchantes, avec lesquelles ils s'entretuent et qui sont eux). Il nous souvient d'avoir rencontré à Bali, en 1928, un élégant (il se piquait d'archaïsme) dont la main gauche offrait cinq ongles démesurés, taillés en pointe et ondulant en spirales aplaties, non sans ressemblance avec certaines lames de kriss. L'étui qui protège souvent ces rubans de corne complétait l'analogie en répondant au fourreau. Une pratique de ce genre a pu suggérer le trait fabuleux des Asinakha, constant dans les descriptions indiennes de l'enfer.

Feer n'a point reconnu dans la Kārikā une allusion à l'élevage ; corrigeant vaḍḍheti « engraisser, élever », en vadhati « tuer », il traduit : « ceux que la convoitise, l'égarement, la crainte, la colère agitent et poussent à tuer, à frapper, à nuire, ces hommes-là vont infailliblement dans le Sañjīva ». Il est important de rétablir le sens exact, non seulement pour la comparaison de la Kārikā avec le texte en prose, mais même, en ce qui a trait à celui-ci, pour la comparaison des deux versions fournies par la ChGA et la LPÑÑ. En effet, le Sañjīva est le premier des huit grands enfers, et celui où les tortures infligées aux damnés sont les plus légères, en comparaison de ce qui suivra. Ceux qui y tombent, ce sont les meurtriers en général, i. e. ceux dont le crime n'est pas aggravé par ses qualifications, ou ceux dont la responsabilité est indirecte, par exemple les éleveurs, qu'ils fassent tuer par d'autres ou qu'ils tuent eux-mêmes les produits de leur élevage [commentaire : vaḍḍhayitvā posayitvā... ettha manussā kukkuṭasūkarādike posayitvā āvuḍḍhipattakāle maṃsalobhena vā dhanatthena vā māretvā khādanti vikinanti ca te sandhāya vuttaṃ « ayant élevé, i. e. ayant engraissé... il s'agit des gens qui engraissent des poulets, des porcs, etc., puis, quand ils sont à point, les tuent et les mangent ou bien les vendent, soit parce qu'ils aiment la viande, soit pour faire de l'argent »]. Ceci donne sa pleine valeur à l'indication parallèlement fournie par la ChGA : qu'en l'espèce, ceux qui « mettent des armes aux mains d'autrui » pour faire périr villes et villages ne sont pas des chefs de bandes ou des brigands de profession, mais les autorités normalement constituées, lesquelles, en dehors de ces guerres ou expéditions punitives, assurent aux hommes les bienfaits d'une administration, quoi qu'elle vaille [pour la condamnation de l'anarchie et l'insistance sur le prix d'un gouvernement comme tel, voir l'Aggaññasutta du Dīgha nikāya, éd. PTS, vol. III p. 93 sq.]. Ces gouvernants sont par rapport aux assassins et aux brigands ce que les éleveurs (punis avec eux dans le Sañjīva) sont par rapport aux chasseurs [châtiés dans le Saṅghāta ou dans l'« annexe infernale » (utsada) des chiens à crocs de fer]. Le passage figurant en plus dans la ChGA, pour préciser la qualité des coupables, n'y est donc pas superfétatoire et a chance de ne point provenir d'une simple interpolation.

passeront, au total, pour l'abrégé du SSU attribué à Asmaghosa/Assaghosa = Aśvaghoṣa. Le texte en prose mis devant ces stances dans la composition de l'Aṭṭhakathā [1] provient, nous le savons à présent, de la LPÑÑ. Mais selon l'Introduction précitée, cette prose, formellement présentée dans le corps

1. Ces alternances de prose et de vers, ramenant de façon systématique deux fois chaque sujet, sont très fréquentes dans les textes bouddhiques et posent un des plus difficiles problèmes de leur histoire. Il semble qu'aucune solution ne soit universellement valable. Tantôt les vers, de mémorisation plus facile et plus stable, viennent manifestement de plus loin que la prose corrélative et tantôt ils en seront au contraire une amplification. Les Jātaka de la collection pāli sont un modèle du premier genre. Le Saddharmapuṇḍarīka mahāyāniste apporte, dans ses derniers chapitres, une illustration du second, historiquement établie par les notices et préfaces du chinois (fait mis en lumière par B. Nanjio et commenté par H. Kern dans la préface à sa traduction des *Sacred Books of the East*.). Mais dans le corps ancien de ce même ouvrage, il est souvent difficile de trancher le point d'antériorité. Par la langue, les stances (gāthā) sont d'aspect plus archaïque et plus proches des dialectes semi-sanskrits (prākrits) primitifs, abandonnés par la suite pour une sanskritisation d'ensemble de la littérature mahāyāniste. Mais c'est peut-être que leurs archaïsmes et prākritismes se trouvaient plus solidement fixés *metri causā*. La prose, non stabilisée par cette cause, a pu se soumettre plus docilement à la sanskritisation, ce qui n'exclurait plus qu'elle soit contemporaine des gāthā. Un examen portant parallèlement sur le fond montre que la version versifiée témoigne en général (et notamment dans le cas de la fameuse parabole de la Maison qui brûle) d'un état de développement plus avancé, plus ample. Est-elle donc moins ancienne que la prose correspondante ? Ou bien s'est-elle prêtée, dès l'origine, mieux que la prose à un mouvement amplificatoire que la forme poétique favorisait ? Dans l'ignorance où nous sommes presque toujours des matériaux utilisés par les compilateurs, la conclusion reste suspendue à des présomptions contradictoires. Il n'est donc pas sans intérêt, si tardive que puisse être la rédaction de la ChGA, d'indiquer comment les compilateurs ont procédé, dans ce cas où nous connaissons exactement leurs ressources : les ṢGK, pour les vers, et une compilation identique par le fond à la LPÑÑ (telle que nous la lisons dans les mss birmans), mais sans relation historique *directe* avec elle, pour la prose (ou au moins pour la majeure partie de celle-ci). Il s'agissait d'ajuster deux textes complètement indépendants en imposant l'ordre du premier (l'ordre des Six gati) au second (qui avait déjà subi, par l'addition d'un Saṃsāragati vibhāga, une première retouche le rapprochant de cet ordre, distinct de son parti pris primitif). Ainsi que le dénotent le titre et la nature des parties assurément anciennes, la LPÑÑ « Description des Mondes » nous apparaît, à l'origine, comme une cosmologie descriptive, fabuleuse par le détail, mais objective d'intention. Le SSGV est au contraire un tableau de la transmigration où le monde n'intervient que comme le théâtre de celle-ci : cosmologie moralisante. Cette hétérogénéité explique que les raccords de ces morceaux disparates soient demeurés aussi visibles. Rien de pareil dans l'économie de la ChGA, où ne subsistent ni décalages ni inégalités d'inspiration. Chaque fois qu'il a été possible de mettre un paragraphe de la LPÑÑ en correspondance définie avec une stance de la Chagati, e. g. pour les huit Grands Enfers, pour les Trente-trois Dieux, etc., la présentation analytique a été adoptée, la prose, par morceaux, précédant le texte métrique, débité stance par stance. Parfois au contraire de graves différences excluaient cette présentation, e. g. pour la gati des Preta ou pour celle des animaux : on a alors reporté en bloc l'extrait en prose de la LPÑÑ en avant de l'exposé continu, en vers, de la même gati, fourni par la traduction des ṢGK sanskrites.

Pour faire toute la lumière sur cette présentation, il suffit, comme nous le disions, de se référer à l'Introduction : « ... le Buddha a prêché le SSU... sous une forme développée, avec quatre divisions : acte, maturation de l'acte, Destination et diversité des Destinations. Mais par la suite... l'ācārya Aśvaghoṣa a rédigé un abrégé : ...la Chagatidīpanī. » Les stances de la ChGD reproduites dans le corps du Commentaire et toujours représentées comme un abrégé de la parole du Buddha (saṃkhepena dassetum āha : ...)

ce formalisme, une valeur ethnographique plus ancienne et assez générale : c'est l'idée que les ongles et les cheveux, appartenances du corps, et témoignant de sa vitalité par leur croissance, sont si pleins de cette vie qu'ils en arrivent à équivaloir à la personne, *pars pro toto*, cf. *Barabuḍur*, p. 235-36 ; *la Tombe vivante, La Terre et la Vie*, juillet-août 1937, p. 124 ; on dirait de même, en tenant compte des valeurs ethnographiques recouvertes par les conventions systématiques du bouddhisme, que la nature perverse des damnés leur pousse en ongles au bout des doigts : ils sont tout entiers dans ces épées tranchantes, avec lesquelles ils s'entretuent et qui sont eux). Il nous souvient d'avoir rencontré à Bali, en 1928, un élégant (il se piquait d'archaïsme) dont la main gauche offrait cinq ongles démesurés, taillés en pointe et ondulant en spirales aplaties, non sans ressemblance avec certaines lames de kriss. L'étui qui protège souvent ces rubans de corne complétait l'analogie en répondant au fourreau. Une pratique de ce genre a pu suggérer le trait fabuleux des Asinakha, constant dans les descriptions indiennes de l'enfer.

Feer n'a point reconnu dans la Kārikā une allusion à l'élevage ; corrigeant vaḍḍheti « engraisser, élever », en vadhati « tuer », il traduit : « ceux que la convoitise, l'égarement, la crainte, la colère agitent et poussent à tuer, à frapper, à nuire, ces hommes-là vont infailliblement dans le Sañjīva ». Il est important de rétablir le sens exact, non seulement pour la comparaison de la Kārikā avec le texte en prose, mais même, en ce qui a trait à celui-ci, pour la comparaison des deux versions fournies par la ChGA et la LPÑÑ. En effet, le Sañjīva est le premier des huit grands enfers, et celui où les tortures infligées aux damnés sont les plus légères, en comparaison de ce qui suivra. Ceux qui y tombent, ce sont les meurtriers en général, i. e. ceux dont le crime n'est pas aggravé par ses qualifications, ou ceux dont la responsabilité est indirecte, par exemple les éleveurs, qu'ils fassent tuer par d'autres ou qu'ils tuent eux-mêmes les produits de leur élevage [commentaire : vaḍḍhayitvā posayitvā... ettha manussā kukkuṭasūkarādike posayitvā āvuḍḍhipattakāle maṃsalobhena vā dhanatthena vā māretvā khādanti vikinanti ca te sandhāya vuttaṃ « ayant élevé, i. e. ayant engraissé... il s'agit des gens qui engraissent des poulets, des porcs, etc., puis, quand ils sont à point, les tuent et les mangent ou bien les vendent, soit parce qu'ils aiment la viande, soit pour faire de l'argent »]. Ceci donne sa pleine valeur à l'indication parallèlement fournie par la ChGA : qu'en l'espèce, ceux qui « mettent des armes aux mains d'autrui » pour faire périr villes et villages ne sont pas des chefs de bandes ou des brigands de profession, mais les autorités normalement constituées, lesquelles, en dehors de ces guerres ou expéditions punitives, assurent aux hommes les bienfaits d'une administration, quoi qu'elle vaille [pour la condamnation de l'anarchie et l'insistance sur le prix d'un gouvernement comme tel, voir l'Aggaññasutta du Dīgha nikāya, éd. PTS, vol. III p. 93 sq.]. Ces gouvernants sont par rapport aux assassins et aux brigands ce que les éleveurs (punis avec eux dans le Sañjīva) sont par rapport aux chasseurs [châtiés dans le Saṅghāta ou dans l'« annexe infernale » (utsada) des chiens à crocs de fer]. Le passage figurant en plus dans la ChGA, pour préciser la qualité des coupables, n'y est donc pas superfétatoire et a chance de ne point provenir d'une simple interpolation.

passeront, au total, pour l'abrégé du SSU attribué à Asmaghosa/Assaghosa = Aśvaghoṣa. Le texte en prose mis devant ces stances dans la composition de l'Aṭṭhakathā [1] provient, nous le savons à présent, de la LPÑÑ. Mais selon l'Introduction précitée, cette prose, formellement présentée dans le corps

1. Ces alternances de prose et de vers, ramenant de façon systématique deux fois chaque sujet, sont très fréquentes dans les textes bouddhiques et posent un des plus difficiles problèmes de leur histoire. Il semble qu'aucune solution ne soit universellement valable. Tantôt les vers, de mémorisation plus facile et plus stable, viennent manifestement de plus loin que la prose corrélative et tantôt ils en seront au contraire une amplification. Les Jātaka de la collection pāli sont un modèle du premier genre. Le Saddharmapuṇḍarīka mahāyāniste apporte, dans ses derniers chapitres, une illustration du second, historiquement établie par les notices et préfaces du chinois (fait mis en lumière par B. Nanjio et commenté par H. Kern dans la préface à sa traduction des *Sacred Books of the East*.). Mais dans le corps ancien de ce même ouvrage, il est souvent difficile de trancher le point d'antériorité. Par la langue, les stances (gāthā) sont d'aspect plus archaïque et plus proches des dialectes semi-sanskrits (prākrits) primitifs, abandonnés par la suite pour une sanskritisation d'ensemble de la littérature mahāyāniste. Mais c'est peut-être que leurs archaïsmes et prākritismes se trouvaient plus solidement fixés *metri causā*. La prose, non stabilisée par cette cause, a pu se soumettre plus docilement à la sanskritisation, ce qui n'exclurait plus qu'elle soit contemporaine des gāthā. Un examen portant parallèlement sur le fond montre que la version versifiée témoigne en général (et notamment dans le cas de la fameuse parabole de la Maison qui brûle) d'un état de développement plus avancé, plus ample. Est-elle donc moins ancienne que la prose correspondante ? Ou bien s'est-elle prêtée, dès l'origine, mieux que la prose à un mouvement amplificatoire que la forme poétique favorisait ? Dans l'ignorance où nous sommes presque toujours des matériaux utilisés par les compilateurs, la conclusion reste suspendue à des présomptions contradictoires. Il n'est donc pas sans intérêt, si tardive que puisse être la rédaction de la ChGA, d'indiquer comment les compilateurs ont procédé, dans ce cas où nous connaissons exactement leurs ressources : les ṢGK, pour les vers, et une compilation identique par le fond à la LPÑÑ (telle que nous la lisons dans les mss birmans), mais sans relation historique *directe* avec elle, pour la prose (ou au moins pour la majeure partie de celle-ci). Il s'agissait d'ajuster deux textes complètement indépendants en imposant l'ordre du premier (l'ordre des Six gati) au second (qui avait déjà subi, par l'addition d'un Saṃsāragati vibhāga, une première retouche le rapprochant de cet ordre, distinct de son parti pris primitif). Ainsi que le dénotent le titre et la nature des parties assurément anciennes, la LPÑÑ « Description des Mondes » nous apparaît, à l'origine, comme une cosmologie descriptive, fabuleuse par le détail, mais objective d'intention. Le SSGV est au contraire un tableau de la transmigration où le monde n'intervient que comme le théâtre de celle-ci : cosmologie moralisante. Cette hétérogénéité explique que les raccords de ces morceaux disparates soient demeurés aussi visibles. Rien de pareil dans l'économie de la ChGA, où ne subsistent ni décalages ni inégalités d'inspiration. Chaque fois qu'il a été possible de mettre un paragraphe de la LPÑÑ en correspondance définie avec une stance de la Chagati, e. g. pour les huit Grands Enfers, pour les Trente-trois Dieux, etc., la présentation analytique a été adoptée, la prose, par morceaux, précédant le texte métrique, débité stance par stance. Parfois au contraire de graves différences excluaient cette présentation, e. g. pour la gati des Preta ou pour celle des animaux : on a alors reporté en bloc l'extrait en prose de la LPÑÑ en avant de l'exposé continu, en vers, de la même gati, fourni par la traduction des ṢGK sanskrites.

du Commentaire comme une Parole du Buddha (evaṃ vitthārena satthārā desitaṃ atthaṃ... dassetuṃ...) *devrait être* le SSU. En fait on y retrouve bien, conformément à ce qu'annonce l'Introduction, « acte, maturation de l'acte, Destination et diversité des Destinations ». Toutefois ce sont là, dans le texte bouddhique, des matières trop générales et d'attestation trop répandue pour que l'on en puisse tirer grand argument. Ce qui apparaît au contraire avec clarté et précision, c'est que le compilateur du commentaire, faute de rien savoir d'exact sur l'imposante somme cosmologique du Petit Véhicule sanskrit, l'a confondue avec un court texte de même titre, ou à peu près, qu'il donne comme inclus dans la collection canonique des Textes Courts [1] : c'est là l'ouvrage, traitant de l'acte, de la maturation de l'acte, etc., que les élèves n'eussent point été capables de maîtriser, et dont Aśvaghoṣa aurait tiré son abrégé (ṢGK). Cette tradition, qui s'accorderait très bien avec les dimensions du SSU, traduit sous le nom de Tcheng fa nien tch'ou king, n'a plus aucune vraisemblance, rapportée de la sorte à un « Texte Court » en 125 gāthā. D'autre part, et plus pratiquement, les 125 stances de l'ouvrage sommairement décrit par le commentateur, qu'elles lui parussent ou non avoir pu vraiment défier le zèle des disciples d'Aśvaghoṣa, n'étaient en tout cas pas en mesure de lui fournir l'exposé « détaillé » dont les ṢGK, à peine moins étendues, eussent été l'abrégé, ou eussent pu être données pour telles. Afin de procurer sur ce point à son Commentaire l'ampleur requise par l'indication conventionnelle fournie dans l'Introduction (et éventuellement dans les titres et colophons des mss sanskrits) il lui a donc fallu *inventer* l'exposé qu'il entendait restituer en tête des stances ou groupes de stances. Mais les commentateurs indiens, et notamment les bouddhistes, n'ont pas volontiers recours au procédé de la composition personnelle. Il est mieux dans leur manière d'emprunter soit aux collections canoniques soit à de précédents compilateurs : et c'est là qu'est intervenue la LPÑÑ. Elle a commodément mis sous la main du rédacteur du commentaire les éléments d'un exposé cosmologique continu, propre à accompagner et à appuyer les Kārikā en les encadrant dans une description interprétative du monde, ou plutôt, selon la terminologie indienne, des mondes. Telle est l'entreprise qui a abouti à faire passer la substance de la LPÑÑ dans la ChGA, et à imposer du même coup, dans cette nouvelle présentation, le plan des ṢGK à la matière de la LPÑÑ.

Est-ce dire que les larges extraits de cette Lokapaññatti, introduits, sans

1. Nous avons déjà signalé que ce texte manque à la version pāli du Nikāya des Textes Courts ; nous n'avons pas réussi à l'identifier en chinois.

jamais la nommer, là où l'on nous avait fait attendre des citations du Saddharmasmṛtyupasthāna, doivent être considérés comme un faux ? L'interprétation est spécieuse. Elle s'éliminera, pour peu que l'on s'attache à mieux pénétrer la véritable intention des commentateurs.

Les gloses grammaticales mises à part, il semble qu'appuyer la Parole du Buddha d'autres paroles du Buddha ait communément paru à ceux-ci le seul procédé légitime de composition. Un traité comme le Visuddhi magga de Buddhaghosa reste l'exception, et jusque dans ce traité Buddhaghosa lui-même se contente bien souvent d'extraire ou d'abréger : c'est un digeste. Dans le cas de la ChGA, où il s'agissait expressément de reconstituer l'enseignement direct du Maître pour justifier les Kārikā, œuvre d'un simple « professeur » (ācārya), voire d'un « savant » (paṇḍita) — le pāli ne reconnaît naturellement pas en Aśvaghoṣa un bodhisattva (chin. 馬鳴菩薩) — ces considérations devaient, avec une force particulière, imposer le même procédé. N'était-ce pas éluder, sans le dire, la référence générale au SSU et lui substituer, sans en prévenir davantage, la LPÑÑ ? Il y aurait là de quoi heurter notre conception de l'authenticité. C'est pourtant bien l'authenticité seule que poursuivait le commentateur, mais par d'autres voies et en la définissant autrement.

Au sentiment constant de l'exégèse bouddhique, authenticité et vérité se confondent et toutes deux n'ont d'application ultime que par rapport à la parole du Buddha. Disons plus techniquement que la vérité n'est pas autre chose que la description et la correcte classification des *dharma*, ou éléments formatifs de toute existence, concrète ou abstraite : description et classification posées par le Buddha. La nature supérieure de ce dernier le met seul à même de découvrir les « vérités ». Les plus grands saints, après lui, ne les apercevront qu'à sa suite et ils vivront sur sa révélation. La vérité n'est donc pas, pour les hommes, fondée en nature, mais sur le texte du Maître. C'est sans doute pourquoi à l'exposé métrique, clair et convaincant et d'ailleurs parfaitement orthodoxe des ṢGK, on a éprouvé le besoin d'ajouter des passages en prose qui sont loin d'avoir toujours les mêmes qualités. Mais ils pouvaient, eux, se réclamer du Buddha. Est vrai non ce qui irait de soi ou ce que les savants démontreraient être tel, mais ce qui a été « bien dit » par le Buddha. Voilà en quel sens, pour les scoliastes, rédiger, c'est citer. Tout est dit, quand on croit avoir atteint la source canonique première. La ChGA n'y a pas renoncé dans le cas de ṢGK, qui eussent pourtant exposé la doctrine avec bien plus de clarté, si on les avait laissées seules ; mais le nom d'Aśvaghoṣa ne suffisait pas. Et l'on ne s'est pas cru obligé de mentionner

celui de la Lokapaññatti. Cette compilation citait elle-même de seconde main les enseignements du Maître, en se référant à divers Sūtra ou Jātaka. C'en était assez pour estimer avoir atteint avec ceux-ci l'enseignement authentique : la voie de transmission n'avait plus d'importance.

En fait l'examen des diverses collections bouddhiques atteste que tel est bien l'esprit dans lequel s'est constituée la littérature philosophique — on la nommerait plus justement scolastique — du bouddhisme ancien, l'Abhidharma ou « retour technique sur le Dharma » (i. e. sur l'enseignement du Buddha). On sait que l'Abhidhamma pāli procède le plus fréquemment par analyse et systématisation, décomposant le Dharma du Buddha en ses éléments dogmatiques pour reconstruire avec ces matériaux, dépouillés de la présentation imagée des Sutta, des listes de dharma (pāli dhamma) ou « composantes formatives (physiques et psychiques) de l'existence », listes se signalant par leur étendue et leur rigueur mathématique. L'Abhidharma sanskrit ancien (Sarvāstivādin notamment) — dont la connaissance nous a été ouverte par le prof. J. Takakusu et l'œuvre longuement mûrie de L. de La Vallée Poussin — recourt plus volontiers à l'extrait direct et au groupement des extraits, et jusque dans la Somme de Vasubandhu, fort systématique, il s'avère moins décharné de substance scripturaire directe. Sous ces diverses modalités, inégalement apparentes dans les deux grandes collections (Theravādin et Sarvāstivādin), les débuts de ce vaste travail de compilation et de trituration des textes, qui devait se prolonger fort tard, marqueraient le second temps de la littérature bouddhique, en laissant, en gros, Dharma (= Sūtra) et Vinaya à une première période. A ce niveau d'élaboration, prouver c'est citer ou résumer, tout au plus systématiser le Dharma. Pour l'intelligence du cycle tardivement constitué dans le pāli birman par les ṢGK, la LPÑÑ et la ChGA (éléments en partie troubles et encore énigmatiques), il est capital de reconnaître, jusqu'à cette basse époque, l'écho des controverses et des procédés caractéristiques de la phase ancienne. Données comme le résumé d'une Parole authentique, les ṢGK étaient déjà œuvre scolastique plutôt que poétique, et ce n'est pas leur style qui y contredira. Mais c'est surtout le compilateur de la ChGA, lorsqu'il a entrepris de restituer, en avant des Kārikā, leurs sources scripturaires supposées, qui s'est mis en posture d'œuvrer « en Abhidharma ». Indices de pure forme ; pour légers qu'ils puissent sembler, et grande la distance séparant les débuts de l'Abhidharma et un Saddhammaghosa, ils ont du moins l'intérêt d'orienter les recherches autrement que les premières découvertes de S. Lévi ne l'avaient incité à faire.

Pour l'interprétation de la LPÑÑ (et de la ChGA, qui s'en est montrée inséparable) le cycle d'Aśvaghoṣa et la référence hypothétique au Sūtrālamkāra n'ont mené qu'à une impasse. Serions-nous plus heureux en supposant, par derrière ces compilations, un cycle d'Abhidharma ? Notons déjà que l'attribution des ṢGK à Dhārmika Subhūti, antérieure de plusieurs siècles à leur attribution chinoise à Aśvaghoṣa, repose précisément sur une citation qu'en fait un texte d'Abhidharma, l'Abhidharmakośa de Vasubandhu.

Mais avant de prolonger dans ce sens une enquête déjà suffisamment complexe, il importerait de tirer du fait nouveau constitué par le passage de la Lokapaññatti en entier (et non plus par extraits) dans le dossier, tout ce qui est de nature à préciser sa position relativement au cycle spécial de l'Aśokāvadāna, mis hors de cause un peu hâtivement par S. Lévi, dans *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*, pour le plus incertain avantage du Sūtrālaṃkāra.

CHAPITRE IV.

Les sources sanskrites du pāli birman : Lokapaññatti, Divyāvadāna et Madhyama āgama.

Lokapaññatti et Chagatidīpanī aṭṭhakathā citent, avons-nous dit, leurs sources scripturaires : c'est ainsi qu'on y trouve mention du Nimi° et du Saṃkicca jātaka, du Devadūta sutta, du Mahāsamaya sutta, etc. Ces titres sont ceux d'ouvrages fort connus, conservés dans la collection pāli. En les rapprochant de la LPÑÑ et de la ChGA, on constate vite un accord qui n'est point uniquement nominal. Par exemple, l'Aṭṭhakathā du Saṃkicca jātaka (n° 530 de la collection pāli) correspondrait mot pour mot, ou presque, à certains passages de la ChGA[1].

ChGA	SaṃkiccaJA
..kadā ci pi nirayapālā nerayikasatte gahetvā navayojanikāya jalitāyomayapaṭhaviyā kaṭito patthāya pavesetvā niccalaṃ karonti. tadā puratthimato jalito ayapabbato samuṭṭhāya Asani viya gajjanto āgantvā saṇhakaraṇiyaṃ piṃsanto viya gantvā pacchimadisāya tiṭṭhati...	...tattha kira satte [nirayapālā] navayojanāya jalitaayapaṭhaviyā yāva kaṭito pavesetvā niccale karonti. atha puratthimato ayapabbato samuṭṭhāya Asani viya viravanto āgantvā te satte saṇhakaraṇiyaṃ tilaṃ piṃsanto viya gantvā pacchimadisāya tiṭṭhati.

« Or, en cet endroit (il s'agit de l'enfer Saṃghāta), [les gardes infernaux] immobilisent les créatures en les enfonçant jusqu'aux hanches dans un sol de fer brûlant [épais] de neuf yojana. A ce moment une montagne de fer, surgissant à l'Orient, arrive en rugissant [à travers les airs] comme Asani [le foudre du dieu tonnant, Indra], écrasant ces créatures comme grains de sésame sous la presse à huile ; puis elle s'en va se placer à l'Occident. »

1. Et aussi de la LPÑÑ ; mais il se trouve que le passage ci-dessous est donné par la seule ChGA, plus complète, par exception.

La correspondance est assez exacte pour que deux traductions fissent double emploi : une seule répond, à d'infimes détails près, au sens des deux morceaux[1]. Toutefois ces divergences reprennent toute leur importance lorsqu'on passe à la comparaison grammaticale des deux rédactions pāli. On y reconnaît aussitôt les marques du singulier état de préservation textuelle dont avait déjà paru témoigner le même cycle birman, par le rapprochement des leçons correspondantes de la LPÑÑ et de la ChGA. Rapportés l'un à l'autre, ou encore mis, par endroits, en regard des recensions pāli sur lesquelles s'est appuyée la moderne Vulgate de la Pāli Text Society (pour les Aṭṭhakathā et éventuellement pour le canon), nos deux textes entrent dans un parallélisme général, certain quand on le regarde de loin, en valeurs d'ensemble ; indiscutable encore si l'on descend au contenu détaillé ; mais beaucoup moins assuré ou franchement rompu dès que l'on va jusqu'à l'expression littérale. Il semblerait que les compilateurs, sans laisser d'avoir suivi un texte substantiellement identique, se soient curieusement évertués à changer, dans chaque phrase, quelques tournures ou quelques mots (kadā ci/tattha kira ; niccalaṃ, adv./niccale, acc. pl. ; tadā/atha) : comme s'ils maquillaient l'original.

Le recours aux sources pāli singhalaises ne diminue donc pas les obscurités dont s'enveloppe encore l'étude du cycle birman ; sans doute les accroît-il plutôt.

1. La traduction donnée répond directement au texte le meilleur, en l'espèce celui de la Saṃkicca jātaka aṭṭhakathā [éd. Fausböll, V, p. 271]. Noter que la ChGA reproduit la lecture ...piṃsanto viya, qu'il faut corriger ...viya piṃsanto [cf. Jātaka, *ibid.*, VI, p. 114]. La légende très connue à laquelle ce passage fait allusion est celle des montagnes volantes, qui se rattache au thème mythique, rituel et poétique assimilant les nuages à des montagnes célestes dont les profondeurs dissimulent les pluies, cachées comme des vaches au fond d'une caverne.

La scène, localisée par la ChGA au Saṃghāta niraya (Enfer de l'Écrasement), doit par ailleurs s'interpréter par référence à la coutume indienne de dénommer les points cardinaux en prenant comme « témoin » une personne qui se tient face au levant. L'Est est « la région en avant » (pūrvā, prācyadeśā, etc., pāli : puratthimadisā). L'Ouest est « la région de derrière » (paścimā, etc., pāli : pacchimadisā). Les damnés [litt. « créatures infernales » — disons en passant que la perpétuelle évolution rétributive du Saṃsāra assure les bouddhistes qu'il n'est pas de peines éternelles. Aussi les pālisants anglais ont-ils eu scrupule à parler de damnés et d'enfers, mots qui s'associent trop étroitement, dans leur esprit, aux idées de l'Occident sur la damnation *in aeternum* : ils disent Purgatoire, mais les connotations de ce mot sont à peine meilleures que celles d'Enfer pour décrire les faits bouddhiques] immobilisés à mi-corps dans le sol de fer rouge, auront donc devant les yeux le spectacle terrifiant de la « montagne volante » qui se précipite sur eux pour les broyer.

Le mot saṇhakaraṇī n'est pas très clair. PTSD : « instrument pour aplanir le sol, presse [à huile], mortier. »

Par un retour inattendu, il n'est pas interdit de penser qu'au contraire de ce qu'on eût pu prévoir, c'est la critique de la documentation pāli orthodoxe qui aura, en fin de compte, le plus de profit à tirer d'une comparaison, les variantes apportées par les compilations secondaires pouvant s'en être détachées à date relativement ancienne ; ou bien ces dernières remonteront, par des voies qui se préciseront peut-être, à un état des traditions bouddhiques marqué par un certain degré d'indépendance, restant lui aussi à déterminer, par rapport à la vulgate pāli.

Le cas le plus frappant est celui des emprunts que LPÑÑ et ChGA paraissent faire de façon ouverte (mais avec un développement inégal de part et d'autre) à un Devadūta sutta « Sūtra des Messagers du Dieu [de la Mort] [1] », explicitement invoqué. Mais on saisira du premier coup, sur les tables comparatives partielles données ci-dessous, à la fois les affinités de sujet et les désaccords de rédaction entre le sutta pāli de ce nom et nos deux compilations [2].

1. R. Chalmers, Majjhima nikāya, PTS, 1887-1902, III, II, p. 178 sq. Devadūta « messager divin, envoyé du dieu » est glosé par « messager de la mort » [devo ti maccu « le dieu, c'est la mort »]. C'est Yama, roi des morts, qui personnifie ici la mort. On rencontre ailleurs l'équivalence Māra = mṛtyu (pāli maccu), où « la Mort » s'identifie avec le génie du mal, ou, comme on a pris coutume de dire, avec le Satan bouddhique. Cette seconde manière de dire est, dans les textes, corrélative de la définition du Nirvāṇa comme l'Éternel, ou l'Incréé, de même que Māra est l'exact opposé mythique du Buddha et son ennemi direct. Sur le plan eschatologique, et en dehors de toute référence au cas exceptionnel du Buddha, le domaine de la mort est au contraire régi par Yama, le premier des morts, personnage dont la tradition, on le sait, est indo-iranienne. Comme de juste, les morts, dans le système bouddhique, où nulle Destination n'est éternelle, entrent seulement pour un temps (d'ailleurs fabuleusement long) dans son empire, avant de poursuivre sous une autre forme la série de leurs transmigrations. Yama lui-même n'est qu'un « trépassé » : ses antécédents indo-iraniens le prédisposaient particulièrement bien à tenir ce rôle de mortel fait dieu.

2. Nos mss. de la LPÑÑ nomment cet ouvrage Mahādevadūtasutta i. e. « le *grand* sutta des Messagers de la mort ».

Devadūtasutta (Majjh. N. 130)	[Mahā]devadūtasutta (cité Lokapaññatti, p. 111 sq.)	Devadūtasutta (= ChGAṭṭhakathā)
...Ime vā pana bhonto sattā kāya° vācī° manoduccaritena samannāgatā te kāyassa bhedā paraṃ maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā ti.	...Tesaṃ [nirayānaṃ] upari Yamalokiko nirayo. tattha Yamo rājā dasesu nirayesu issariyādhipaccaṃ rajjaṃ karoti.	...Imesaṃ chattiṃsa nirayasatānaṃ upari Yamalokikādinirayā honti. tattha Yamo rājā dasasu nirayesu issarādhipaccaṃ karoti.
Tam enaṃ bhikkhave nirayapālā nānābāhāsu gahetvā Yamassa rañño dassenti [: Ayaṃ deva puriso ametteyyo asāmañño... imassa devo daṇḍaṃ paṇetū ti] (a).	Atha kho Yamo rājā tasmiṃ samaye nirayapālehi ānitānaṃ nerayikānaṃ paṭhamaṃ dūtaṃ anuyuñji. ayañ ca yathā Mahādevadūtasutte. evaṃ dutiyaṃ pi tatiyaṃ pi devadūtaṃ samanussāvitvā (a) tuṇhī ahosi.	Tattha Yamo nāma vemāniko peto so kadā ci dibbavimāne dibbakapparukkhadibbanāṭakādisaṃpattiṃ anubhavati. kadā ci niraye nirayadhipaccaṃ karonto kammavipākaṃ [anubhoti. na so pana ekako va hoti. catūsu disāsu nirayadvāresu cattāro janā honti.
Tam enaṃ bhikkhave Yamo rājā paṭhamaṃ devadūtaṃ samanuyuñjati... naddasaṃ bhante ti... ambho purisa na tvaṃ addasa manussesu daharaṃ kumāraṃ mandaṃ uttānaseyyakaṃ sake muttakarīse palipannaṃ semānan ti...	Tadā tassa amacco Sirigutto tesaṃ sattānaṃ pubbekatapāpakānaṃ yathānurūpaṃ vipākaṃ potthake likhitaṃ vācetvā nirayapālānaṃ etad avoca : Imesaṃ sattānaṃ yathānurūpaṃ kammavipākaṃ payuñjathā ti.	Tesaṃ pana amaccā Siriguttanāmakā. te sattānaṃ dosānurūpaṃ kammavipākaṃ] (a) potthakalikhitaṃ vācetvā nirayapāle āṇāpenti : Ettha bhonto imesaṃ sattānaṃ yathānurūpaṃ kammavipākaṃ saṃyojethā ti.
Taṃ enaṃ bhikkhave Yamo rājā pañcamaṃ devadūtaṃ samanuyuñjitvā... tuṇhī hoti.	Atha te nirayapālā tassa vacanaṃ sutvā te nerayikānaṃ sattānaṃ vividhakammakaraṇāyo karonti.	Atha te nirayapālā tesaṃ vacanaṃ sutvā nirayasatte gahetvā nirayaṃ pakkhipanti.
I. Tam enaṃ bhikkhave nirayapālā pañcavidhabandhanaṃ nāma kāraṇaṃ karonti. tattaṃ ayokhīlaṃ hatthe... dutiye hatthe... pāde... dutiye pāde... majjhe urasmiṃ gamenti. [So tattha dukkhā tippā kaṭukā vedanā vedeti na ca tāva kālaṃ karoti yāva na taṃ pāpakaṃ kammaṃ byantihoti] (b).	I. Paṭhamaṃ tāva. tattaṃ ayokhīlaṃ hatthe ...dutiyasmiṃ hatthe... paṭhame pāde... dutiye pāde kamenti (b) tattaṃ mahantaṃ ayokhīlaṃ majjhe udarasmiṃ kāmenti. Evaṃ vividhakammakaraṇāyo karonti. Tattha sattā adhimattā dukkhā tibbā kharā kaṭukā vedanā vedenti. na ca tāva kālaṃ karonti yāva na taṃ pāpakammaṃ byantikataṃ hoti.	Ettha pana eke ācariyā vadanti : nirayapālā nāma n'atthi. yantarūpam viya kammam eva kāraṇaṃ karotīti... ...akusalakammanimittā nirayapālā nirayasatte nānābāhāsu gahetvā nirayaṃ pakkhipantīti...
....	....	....

IV. Taṃ enaṃ bhikkhave nirayapālā uddhampādaṃ [adhosiraṃ] (c) gahetvā tattāya lohakumbhiyā pakkhipanti ādittāya sampajjalitāya sañjotibhūtāya. so tattha pheṇuddehakaṃ paccati. so tattha pheṇuddehakaṃ paccamāno sakiṃ pi uddhaṃ gacchati sakiṃ pi adho gacchati sakiṃ pi tiriyaṃ gacchati.

So tattha dukkhā...

...byantihoti.

V. Tam enaṃ bhikkhave nirayapālā mahantaṃ aṅgārapabbataṃ ādittaṃ sampajjalitaṃ sañjotibhūtaṃ āropenti pi oropenti pi.

So tattha...

...byantihoti.

IV. Te tattha lohakumbhīsu santattāsu catubhāgamattesu pi yojanamattesu pi catupañcayojanamattesu pi nirayapālā nerayike vividhaṃ maddapenti (c). santattāsū lohakumbhīsu uddhampāde avaṃsire gahetvā pakkhipenti. te tattha pheṇuddehakaṃ paccamānā sakiṃ (d) pi uddhaṃ gacchanti sakiṃ pi adho gacchanti sakiṃ pi tiriyaṃ gacchanti. khārodake kuṭṭhite santattā dīgham addhānaṃ paccanti.

Te tattha sattā adhimattā...

...byantikataṃ hoti.

Tattha aṅgārapabbatā āyasā santattā sampajjalitā sajotibhūtā... tattha te nerayike nirayapālā nānābāhūsu gahetvā ukkaḍḍhanti okaḍḍhanti ca. yadi udarena ukkaḍḍhanti udaraṃ niccammaṃ hoti. yadi piṭṭhiyā okaḍḍhanti piṭṭhī niccammā hoti udaraṃ sañchavi. etena upāyena sakiṃ piṭṭhiyā sakiṃ pi passehi ukkaḍḍhanti ca okaḍḍhanti ca. te tattha bhūtā adhimattā dukkhā...

...vyantikataṃ hoti.

...atha katame ca Yamalokikanirayā nāma. seyyath'idaṃ. Lohakumbhī. Simpalivanaṃ(b)...

...imesu dasasu [nirayesu] catūsu disāsu cattāro Yamarājāno adhipaccaṃ karonti. taṃ pana Devadūtasutte vuttanayen'eva veditabbaṃ.

Tatth' eva niraye ekacce nirayaka(c) satte [nirayapālā] nānābāhāsu gahetvā sampajjalite aṅgārapabbate āropetvā ukkaḍḍhanti okaḍḍhanti ca. yadi udarena ukkaḍḍhanti udaraṃ niccammaṃ hoti. yadi piṭṭhiyā okaḍḍhanti piṭṭhī nicammā hoti. eten' upāyena kadā ci udarena okaḍḍhanti kadā ci piṭṭhiyā kadā ci passehi ukkaḍḍhanti ca okaḍḍhanti ca. evaṃ te sattā tattha kaṭukataraṃ dukkhaṃ anubhavanti. na ca tāva kālaṃ karonti yāva na taṃ kammaṃ byantikataṃ hoti.

Devadūtasutta (PTS) : (a) manque à une partie des mss ; (b) id. ; (c) manque au Devadūtas°; restitué, à titre d'indication, à l'aide du passage parallèle du Bālapaṇḍitasutta, Majjh. N. n° 129, éd. PTS, III, II, p. 167.

Lokapaññatti : (a) ms. devadūte samanussāvite ; (b) ms. kammenti et kāmenti ; (c) ms. maddhāp° ; (d) ms. saki,

ChGAṭṭhakathā : (a) manque à l'un des deux mss ; erreur cléricale : les deux mentions de l'expression kammavipākam ont été confondues et le passage intermédiaire sauté ; (b) graphie fréquente dans les mss indochinois ; plus correctement simbali ; cf. skr. śālmali, °lī, śalmali, śimbala. (c) sic ms. corr. nerayika° ?

Et d'autre part, ô [moines] les créatures qui de corps, de voix et d'esprit ont une conduite mauvaise, celles-là, à la fin de ce corps, passé la mort, naissent en enfer, dans une destination mauvaise, dans un lieu de perdition et de déchéance.

Celui-là, ô Moines, les gardes infernaux, l'ayant saisi par les deux bras, le présentent au roi Yama : « Votre Majesté, cet homme n'a eu ni piété filiale, ni révérence envers les religieux... Que votre Majesté prescrive le châtiment qui lui convient. »

Le roi Yama, ô Moines, l'interroge au sujet du premier Messager... « Je ne l'ai point aperçu, Seigneur... » « O homme, n'as-tu point aperçu dans le monde des humains quelque petit enfant, tout faible, couché sur le dos au milieu de ce qu'il a fait sous lui ? » ... [et de même pour le second « Messager » : c'est la vue d'un vieillard ; elle rappelle inutilement aux méchants que la vie s'écoule et qu'il est temps pour eux de se corriger ; le troisième, c'est un malade ; le 4e, un voleur que l'on torture en public ; le 5e, un cadavre].

Le roi Yama, ô Moines, après avoir interrogé [cet homme] sur le 5e messager, n'en dit pas plus.

...Au-dessus de ces [enfers] se trouve celui du monde de Yama. Là, le roi Yama exerce la royauté, le pouvoir suprême dans dix enfers (a).

Or donc, à cet instant, le roi Yama interroge les créatures infernales amenées par les gardes des enfers, au sujet du premier Messager, comme il est dit dans le grand Sutta des Messagers de la Mort. Après l'avoir de même interrogé sur le second et le troisième Messager, il n'en dit pas plus.

Alors Sirigutta, son ministre, ayant proclamé la rétribution appropriée aux actes pervers accomplis par ces créatures [laquelle rétribution se trouve] écrite dans un livre, dit aux gardes des enfers :

« Appliquez à ces créatures la rétribution karmique appropriée. »

Ayant ouï ses paroles, les gardes des enfers infligent aux créatures infernales des châtiments variés.

...Au-dessus de ces 136 enfers il s'en trouve [d'autres] : enfers du monde de Yama, etc. Là le roi Yama exerce le pouvoir suprême dans dix enfers.

Là est un Preta pourvu d'un palais volant (a), du nom de Yama. Une partie du temps, il jouit, dans son palais, de la félicité que procurent l'arbre magique, les danseuses célestes, etc., une partie du temps il exerce en enfer la royauté infernale et éprouve [ainsi] la rétribution karmique.

Il n'est d'ailleurs pas unique : aux portes de l'enfer, situées aux quatre points cardinaux, il y a quatre personnages [de ce nom].

Leurs ministres ont nom Sirigutta : après avoir proclamé la rétribution karmique, conforme aux actes, pour [toutes ces] créatures [rétribution] qui se trouve écrite dans un livre, ils donnent cet ordre aux gardes des enfers :

« Allons, ô [gardes] ! appliquez à ces créatures la rétribution karmique appropriée. »

I. Celui-là, ô Moines, les gardes infernaux lui infligent le supplice des cinq attaches : ils lui enfoncent un piquet de fer rouge dans une main, un dans l'autre main, un dans un pied, un dans l'autre pied, un en pleine poitrine... [c'est une sorte de crucifixion sur le sol]. Il souffre là d'une souffrance douloureuse, aiguë, amère, et il n'y a pas fini son temps tant que n'est pas épuisé [le démérite de] sa mauvaise conduite.	I. Et tout d'abord ils leur enfoncent un piquet de fer rouge dans une main... dans l'autre main... dans un pied... dans l'autre pied... et un grand piquet de fer rouge au milieu du ventre. Tels sont les châtiments variés qu'ils [leur] infligent. Les créatures souffrent là d'une souffrance douloureuse, aiguë, rude, amère, et elles n'y ont point fini leur temps tant que n'est pas épuisé [le démérite de] leur mauvaise conduite	Ayant ouï leur parole, les gardes des enfers saisissent les créatures infernales et les précipitent dans l'enfer. Mais ici, certains maîtres disent : « Il n'existe pas en vérité de gardes des enfers ; c'est l'acte [le karman] qui opère mécaniquement le châtiment... » [suit un exposé de la controverse, la conclusion étant incorporée sous forme de glose dans la formule primitive :] « ...les gardes infernaux, signes des actes mauvais, saisissant par les deux bras les créatures infernales, les précipitent dans l'enfer » : voilà [ce qu'il faut dire].
.... VI. Celui-là, ô Moines, les gardes infernaux le saisissent, les pieds en l'air [la tête en bas] et le précipitent dans un chaudron de cuivre brûlant, porté au rouge, jetant des flammes, incandescent (a). Il y cuit [à gros bouillons] écumants et pendant qu'il y cuit [à gros bouillons] écumants, tantôt il monte vers la surface, tantôt il descend au fond, tantôt il s'en va sur le côté. Il souffre là, etc.	.... IV. Là, les gardes infernaux torturent les créatures infernales de diverses manières dans des chaudrons de cuivre brûlants, dont les dimensions [atteignent] quatre portions [de yojana], un yojana, quatre et [même] cinq yojana : ayant saisi [les damnés], les pieds en l'air, la tête en bas, ils les précipitent dans ces chaudrons de cuivre brûlants. Pendant qu'ils y cuisent [à gros bouillons] écumants, tantôt ils montent vers la surface, tantôt ils descendent au fond, tantôt ils s'en vont sur le côté. Ils cuisent longtemps, chauffés dans une eau acide et bouillante. Les créatures souffrent là... etc.	....Mais quels sont donc ces enfers du monde de Yama ? A savoir : le[s] Chaudron[s] de cuivre, le Bois des faux-cotonniers, etc... Dans ces dix [enfers], aux quatre points cardinaux, quatre rois Yama exercent la souveraineté, comme il est dit dans le Sutta des Messagers de la Mort.
V. Celui-là, ô Moines, les gardes infernaux lui font gravir et redescendre une grande montagne de braise, portée au rouge, jetant des flammes, incandescente. Il souffre là... etc.	Il y a là des montagnes de braise, faites avec du fer, brûlantes, jetant des flammes, incandescentes... Là les gardes infernaux ayant saisi les créatures infernales par les deux bras, les traînent tantôt du bas vers le haut et tantôt du haut vers le bas. S'ils les traînent sur le ventre, du bas [des montagnes] vers le haut, la peau du ventre s'en va. S'ils les traînent sur le dos, du haut vers le bas, la peau du dos s'en va, le ventre retrouve son épiderme (?) De cette manière [tantôt sur le ventre], tantôt sur le dos et tantôt aussi sur les flancs, ils les traînent en montant et en descendant, alternativement. Là, les êtres qui y sont nés souffrent... etc.	...et dans cet enfer là [la scène est localisée au Saṃghāta], les gardes infernaux ayant saisi par les deux bras les créatures infernales les forcent à monter sur une montagne de braise (b), toute enflammée, et ils les y traînent en montant et en descendant. S'ils les traînent sur le ventre, du bas vers le haut, la peau du ventre s'en va. S'ils les traînent sur le dos, du haut vers le bas, la peau du dos s'en va. De cette manière, tantôt sur le ventre (ils les traînent vers le bas), (c), tantôt sur le dos et tantôt sur les flancs, ils les traînent en montant et en descendant, alternativement. Ainsi ces créatures souffrent... etc.

Devadūtasutta (PTS) : (a) en enfer, tout brûle, tout jette des flammes, tout est incandescent : c'est une formule stéréotypée et qui ne tient naturellement pas compte ici de ce qu'un chaudron qui reste plein n'est point porté au rouge ;

Lokapaññatti : (a) un des détails de rédaction qui caractérisent les leçons de la Lokapaññatti par contraste avec les passages parallèles de la ChGA est l'additon constante du mot « royauté » à l'expression « pouvoir suprême », chaque fois que revient la formule issariyādhipaccaṃ [rajjaṃ] karoti.

ChGA : (a) sur ces palais magiques, qui souvent emportent avec eux tout un paysage : bosquets, étangs, etc., cf. W. Stede, *Gespenstergeschichten*, p. 39 sq. ; (b) ici, de même que dans la version de la PTS, la « braise » n'est pas expressément dite « en fer », comme dans la Lokapaññatti ; mais cette donnée d'apparence paradoxale reste sous-entendue : aux enfers tout est en fer (ou parfois en cuivre) : sol, arbres, feuilles, chiens, vautours, etc. ; (c) interpolation cléricale.

Tant de divergences, recoupant des coïncidences non moins nettes, donneront quelque idée du travail de fourmis auquel se sont exercés les compilateurs, par additions et reprises successives. Si par exemple le supplice de l'écorchement sur les pentes du Mont de braise se trouve transporté par la ChGA au paragraphe de l'enfer Saṃghāta c'est, selon toute apparence, pour la simple raison que cet enfer est spécialement l'enfer des Montagnes (Saṃghātanirayo pabbatantarasaṇṭhāno, ChGA. Les damnés y sont broyés de diverses manières, *supra*, p. 66 sq). En une autre occasion le rédacteur de la même Aṭṭhakathā, s'occupant avant tout du mécanisme moral de la rétribution, n'hésitera pas à couper court à la description des supplices empruntée au Devadūta, pour s'engager dans une longue dissertation sur la nature et l'existence même des Gardes Infernaux, êtres réels selon les uns, ou, pour d'autres, formes vaines évoquées par les fautes des coupables — ou bien pour insérer un paragraphe sur la condition de « Preta à vimāna », qui est celle de Yama.

Le Devadūta sutta que citent la ChGA et surtout la LPÑÑ n'est point, disions-nous, identique au texte pāli canonique [1] ; mais est-il suffisant, pour fonder cette conclusion, de relever un désaccord entre ce dernier texte et les citations, ou présumées telles, mises sous le nom du Devadūta dans les tardifs mss birmans ou cambodgiens-siamois ? Ne serait-il pas au moins aussi vraisemblable, *prima facie*, que les compilations indochinoises fussent des amplifications ou déformations du pāli canonique ? Cette autre hypothèse répondrait mieux à la façon dont actuellement l'indianisme se représente l'histoire du Petit Véhicule et de sa littérature, tels qu'on les atteint dans l'Indochine d'aujourd'hui : on a coutume de mettre cette diffusion surtout ou uniquement à l'actif de la propagande singhalaise. On pourrait, dans le même esprit, accentuer le caractère tardif des variantes indochinoises et leur dépendance à l'égard des traditions singhalaises en relevant, comme nous l'avons déjà fait à titre d'indication, l'accord de la ChGA ou de la LPÑÑ (mais surtout semble-t-il de la ChGA) avec les Aṭṭhakathā pāli, là où cet accord n'existe pas entre les textes indochinois et le pāli de la vulgate canonique. Le rapport de nos compilations à cette vulgate, moins direct, ne les en réduirait ainsi que plus strictement à l'obédience singhalaise, en ajoutant à leur dette envers le canon des obligations au moins égales envers l'exégèse theravādin

1. Il existe en pāli deux sutta de ce titre, l'un dans le Majjhima et l'autre dans l'Aṅguttara nikāya. Le second ne mentionne que trois « Messagers », contre cinq dans le premier. Ils s'accordent *verbatim* dans toutes les parties qu'ils ont en commun.

plus ou moins tardive. Celle-ci fournirait par exemple aisément la provenance des quatre Yama, substitués au dieu unique de l'Aṅguttara et du Majjhima nikāya : le passage se retrouve dans la Papañcasūdanī, commentaire sur le Majjhima, traditionnellement attribué à Buddhaghosa, prince des commentateurs singhalais [1].

Toutefois les Aṭṭhakathā demeurent une source trouble : nous ignorons la plupart des circonstances et les antécédents réels de leur compilation. Leur liberté à l'égard de la tradition pāli canonique (qu'elles paraissent souvent doubler d'une tout autre étoffe que le modèle) rend périlleux de se référer à elles pour prouver la dépendance d'une compilation indochinoise à l'endroit de Ceylan, surtout quand l'origine probable de la compilation se situe en pays birman, donc au contact de l'Inde métropolitaine et face aux grands ports ouverts sur le golfe du Bengale. Aṭṭakathā singhalaises et compilations birmanes, quand elles s'accordent contre la tradition pāli canonique représentée par notre vulgate, ne pourraient-elles tout aussi bien avoir puisé les unes et les autres aux mêmes sources métropolitaines ?

Et que dire lorsque les recensions birmanes se montrent plus étoffées, plus cohérentes, plus complètes que les Aṭṭhakathā traditionnelles ? Les relierons-nous à des sous-commentaires singhalais, inédits ou perdus ? L'hypothèse devient de plus en plus coûteuse, et pour les passages visiblement parallèles elle ne rend toujours pas compte de la multitude d'altérations grammaticales qu'il nous a fallu constater.

Une solution doit en tout cas être écartée : c'est de croire à une composition birmane, là où les mss indochinois représentent le *textus amplior*. Nous avons déjà dit qu'il n'est point dans la coutume des commentateurs et remanieurs d'écrire eux-mêmes ce qu'ils estiment plus aisé — et assurément aussi plus autorisé — de copier, n'usant d'invention que pour distribuer leurs réemplois. Les additions constatées ne sont donc pas, en principe (sauf peut-être de brefs raccords), à prendre pour des compositions tardives. Le précédent tableau l'a bien fait voir : tout ce qui distingue notamment les leçons de la ChGA de celles de la LPÑÑ, c'est l'omission de quelques traits et, à titre compensatoire, l'insertion de paragraphes pris en bloc ailleurs.

On ne manquera pas non plus de noter que le style et la doctrine de la plupart des *additamenta* annoncent une rédaction en bonne forme. Le vocabulaire n'est pas celui des lourdes et pauvres productions que les compilateurs

1. Papañcasūdanī, comm. sur Majjhima, III, 179 ; Éd. siamoise, III, p. 634 ; l'édition de la PTS n'a pas encore été poussée jusqu'à ce passage.

ou les copistes indochinois adjoignent parfois à leurs textes, de leur propre cru, et auxquelles on ne se méprend pas (on en a un exemple à la fin de la Pañcagati aṭṭhakathā, version cambodgienne) : car les quelques lignes que nous avons citées fourniraient déjà plusieurs mots et emplois d'excellente venue, propres à enrichir le lexique du pāli classique. Ainsi les deux verbes composés ukkaḍḍhati et okaḍḍhati, pour décrire l'action des satellites de Yama qui « traînent » les damnés sur les pentes du Mont de braise, tantôt de bas en haut et tantôt de haut en bas, se comparent avec avantage à la seule mention d'ava/okaḍḍhati dans le PTSD, qui appuie ce composé sur le simple kaḍḍhati, avec un renvoi dubitatif au sanskrit karṣati « traîner, tirer (e. g. une charrue) ». L'emploi d'ukkaḍḍhati et d'okkaḍḍati dans la ChGA et la Lokapaññatti illustre d'une façon saisissante, par le contexte, le bien-fondé de cette étymologie : skr. utkarṣati et avakarṣati sembleraient là tout proches — et d'ailleurs ils le sont : on s'en convaincra dans un instant.

D'où viennent donc ces matériaux, lorsque l'aspect en exclut qu'ils soient d'invention tardive, et lorsque, comme dans l'exemple précité, leurs correspondants exacts ne se retrouvent pas dans les monuments en langue pāli du Theravāda ? Ce point engagerait l'étude comparée des diverses recensions du canon, dont on sait combien l'instrument philologique se trouve encore loin d'être complet. Sans anticiper sur des conclusions encore en grande partie imprévisibles, mais plutôt afin de les préparer, il s'impose cependant de noter — ne serait-ce que pour donner au pāli indochinois une place raisonnable dans cette ample entreprise — toutes les leçons birmanes qui ne se réduisent pas à un original canonique du Theravāda, non seulement en raison d'additions partielles, toujours discutables, mais sur le fond même de certains passages. Or il est clair que la Lokapaññatti et plus fragmentairement la ChGA présentent ce caractère, quand elles nous apportent un extrait — assez étendu dans la première de ces deux sources — d'un Devadūta sutta dont non seulement la lettre mais la composition ne correspondent pas à ce qu'offre, en regard, la rédaction préservée dans les Nikāya.

Exemple dont le principal intérêt sera que le passage visé a déjà bénéficié, en dehors de toute référence au pāli birman, d'une comparaison soutenue, portant sur la recension pāli, sur une version sanskrite fournie par le Divyāvadāna et sur la traduction chinoise du Madhyama āgama (Tchong a han king 中阿含經, sūtra 199), dans l'ouvrage bien connu de M. Przyluski, *La Légende de l'empereur Açoka*, qui a marqué un tournant de nos études [1].

1. Bibl. d'Études du Musée Guimet, t. XXXI, 1923.

On voit reparaître là ce même Divyāvadāna, déjà comparé par S. Lévi avec la Lokapaññatti, à propos de l'Avadāna d'Upagupta. Nous ne nous écartons donc pas des cycles indiens anciens dont les recoupements, entre eux et avec le cycle secondaire indochinois, plus tardif, ont été précédemment esquissés.

Des recherches de M. Przyluski sur les versions mises par lui en parallèle, il ressort que la tradition pāli n'a, en cet endroit, aucun bénéfice d'antériorité. Une analyse raisonnée suggère bien l'existence d'une rédaction archaïque, hypothétiquement dénommée *Niraya sūtra ; mais M. Przyluski ne voit aucune raison de l'assimiler à la recension du Majjhima nikāya. Celle-ci se range seulement parmi les recensions concurrentes.

« Le fragment... inséré dans le Divyāvadāna [1], comprend cinq paragraphes où sont successivement décrits les supplices : 1° des boules de fer ; 2° du cuivre fondu ; 3° de la houe de fer ; 4° du rabot de fer ; 5° des cinq liens. Nous retrouvons dans le Tchong a han les supplices 1, 2 et 5 rangés dans le même ordre qu'en sanskrit et décrits de la même façon. Dans le sutta pāli au contraire, le premier supplice est celui des cinq liens et la suite s'écarte notablement du texte sanskrit [2]. » Rassemblons le témoignage de la Lokapaññatti et celui des trois versions ainsi résumées par M. Przyluski :

Divya	Tchong a han (n° 199)	Majjhima N° (nos 129 et 130)	Lokapaññatti (Saṃsāragativibhāga)
— boules de fer	— boules de fer	— les cinq liens	— les cinq liens
— cuivre fondu	— cuivre fondu	— haches	— sel caustique sur la langue étirée
— houe de fer		— hachettes	— écrasement sous les pieds d'un éléphant
— rabot de fer		— char enflammé	— [mont de braise]
— les cinq liens	— les cinq liens	— mont de braise	— chaudron
		— chaudron	

Ce tableau prêterait de prime abord aux observations suivantes :

— les quatre versions présentent de notables différences. Cependant, par la place faite au supplice des cinq liens, le Divyāvadāna et le Madhyama āgama traduit en chinois, c.-à-d. les deux traditions sanskrites (qui s'accordent en outre sur deux autres supplices : boules de fer et cuivre en fusion), paraissent aller ensemble ;

— la Lokapaññatti prendrait dans le tableau une position originale : la

1. M. Przyluski cite ce passage d'après le Bālapaṇḍita, ou sūtra « de l'Insensé et du Sage », qui, dans le Majjhima N°, vient juste avant le Devadūta, et offre littéralement la même description des supplices pris ici en considération.

2. *Op. cit.*, p. 121.

place qu'y occupe le supplice des cinq liens reporterait en effet l'ouvrage birman du côté du Majjhima ; mais un seul autre supplice leur est commun, celui du chaudron [deux peut-être, avec le Mont de braise, si l'on admet que ce dernier ait figuré dans ce passage, avant d'être transporté dans la description de l'enfer Saṃghāta [1]] ;

— l'apparent manque de concordance entre la Lokapaññatti et le groupe sanskrit inciterait donc à considérer cette compilation comme un dérivé (partiellemeut aberrant) de la tradition pāli.

Mais une étude plus suivie des quatre textes dissipe cette première impression. On observera tout d'abord que les deux supplices de la « houe de fer » et du « rabot de fer », relevés dans le Divya par M. Przyluski, sont en fait identiques aux supplices par la hache et la hachette dans le Majjhima nikāya : car « houe » et « rabot » proviennent d'une traduction de Burnouf, qui, pour une fois, n'a vu que partiellement juste. Voici comment il a rendu la description de la première de ces deux scènes infernales, telle qu'il la trouvait dans ses manuscrits du Divya :

« Il y a des êtres qui renaissent dans les enfers ; les gardiens des enfers les ayant saisis et étendus la face sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, les traversent avec une chaîne de fer brûlante, échauffée et ne faisant qu'une seule flamme, puis ils les frottent, les repassent, les rabotent avec une houe de fer brûlante, échauffée et toute en flammes. Ils enlèvent ainsi le long de leur corps un huitième, un sixième ou un quart, les rabotent soit en long, soit en cercle, soit du haut, soit du bas, soit doucement, soit très doucement. Ce sont là, ô Religieux, les douleurs de l'enfer. »

Burnouf n'a pas su identifier la technique à laquelle se réfère tout le passage, si bien que sa traduction, grammaticalement correcte, côtoie son texte de bout en bout, plutôt qu'elle ne s'y ajuste. Mais pour tirer un meilleur parti des termes spéciaux employés ici, il eût évidemment fallu que le travail lexicographique et les dépouillements de textes fussent notablement plus avancés qu'ils ne se trouvaient être de son temps. Toujours est-il qu'il recourt au sens de « houe » (hoe, spade) pour traduire kuṭhāra, nom sanskrit de l'instrument manié par les gardes infernaux. Mais la valeur ordinaire de ce mot est « hache, cognée », comme les verbes décrivant l'action des Narakapāla auraient pu le suggérer ; littéralement traduits, takṣṇuvanti, saṃtakṣ-

1. Nous avons vu que la ChGA a transporté la description de ce supplice au paragraphe relatif à l'enfer des Montagnes, *supra*, pp. 66 et 74.

ṇuvanti, saṃpratakṣṇuvanti, composés en gradation, veulent dire non pas « ils frottent, repassent et rabotent » (avec une houe !) mais « ils coupent, taillent et découpent » (à la hache, kuṭhāra) : il s'agissait donc de la technique du charpentier (takṣan = τέκτων, cf. pāli taccha, tacchaka). La preuve s'en trouve au début du paragraphe, là où Burnouf comprend à tort que les gardes infernaux « traversent » les damnés avec « une chaîne de fer » ; mais le Divya lit ayomāyena sūtreṇāsphāṭya, « après les avoir fendus au cordeau de fer... », ce qui évoque le nom d'un enfer fréquemment cité dans des traditions plus tardives, le Kālasūtra, l'« Enfer au Cordeau noir », en chinois 黑線 « Fil noir ». Cette appellation a diversement exercé l'ingéniosité des traducteurs. Burnouf lui-même l'a rendue par « Corde du Temps » (kāla = temps, temps prescrit, terme de la vie, cf. Hopkins : « thread of Death ») ; pour d'autres, l'adjectif kāla « noir » s'applique à tout objet en fer (cf. kālaloha « le métal noir » = « fer »), et Beal explique le nom de cet enfer en indiquant que les damnés « y sont fouettés (lashed) avec des cordes de fer brûlant ». La traduction correcte, aperçue par Morris, a été définitivement imposée par un article de F.W.K. Müller, *Über den Ausdruck Kālasūtra*, Ethnologisches Notizblatt, I, 3 (1896), p. 23-25 : il s'agit d'un cordeau de charpentier, noirci avec du charbon, du goudron, etc., que l'on place contre la pièce de bois à fendre, en le tendant par les deux bouts, selon la ligne exacte que l'on entend suivre ; on fait alors *claquer* le cordeau (en l'écartant et en le lâchant brusquement) contre le bois, où l'enduit laisse la marque à suivre (cf. le cordeau à la craie, chalk-line, etc., des charpentiers occidentaux). Une de nos Kārikā, dont malheureusement l'original sanskrit manque au ms. népâlais, décrivait fort exactement l'opération, si l'on en juge d'après les versions conservées. Kālasuttānusārena phālyante dāru va, dit le pāli de la Chagatidīpanī, « ils sont fendus comme un tronc d'arbre, le long de [la marque faite au] cordeau noirci » ; tib. thig nag btab nas sog le daṅ 'bar ba yis ni gśog byed de « on les fend avec des scies tout enflammées, après les avoir frappés au cordeau noir » et de même Je tch'eng 黑線絣其身 « on applique sur leur corps le cordeau noirci » : 絣 est le terme technique pour « appliquer le cordeau de charpentier, dresser au cordeau, etc. » (Couvreur) et le sens d'« élastique », admis parallèlement par ce caractère, éclaire aussi, de façon indirecte mais pertinente, l'emploi du terme sanskrit kālasūtra. On « frappe », on fait « claquer » le cordeau sur la peau des damnés : ce pourrait n'être que pour les préparer à subir la torture de la hache ou de la scie ; mais la préparation elle-même peut devenir un supplice, quand le cordeau est en fer rouge et « qui jette des flammes ». Il fait alors éclater la peau des misérables :

il n'est plus guère nécessaire de le noircir, car sa marque sera un sillon sanglant et brûlé. Voilà ce qu'indique l'emploi de la racine SPHAṬ « fendre, faire éclater », et ce que rendrait assez heureusement (y compris l'image sonore) l'anglais « to split open » : il n'est donc nullement question d'une « chaîne de fer » qui « traverserait » les damnés, mais d'un enfer conçu de façon à reproduire, à sa manière, l'aspect d'un atelier de charpentier, où les damnés sont le bois qu'on marque, débite et façonne, et où tout est feu, fer et flammes.

Le paragraphe suivant répète de façon littérale toutes ces expressions, sauf que le nom de l'instrument est omis dans les mss, si bien que c'est seulement « sur le sol brûlant, etc. « que les gardes infernaux « coupent, taillent et découpent » les damnés, toujours après les avoir « marqués au cordeau ». Burnouf a supposé avec raison que le nom de l'outil ne manquait que par accident, et il proposait (sans bien se mettre d'accord avec sa traduction erronée des différents termes : « frotter, repasser, raboter, » etc.) de restituer là aussi : « avec une houe ». Il y aurait donc eu répétition pure et simple d'un alinéa. Mais il est plus conforme à la composition ordinaire des textes bouddhiques d'admettre que le second paragraphe ne différait du précédent que par l'emploi d'un synonyme de kuṭhāra, tombé par quelque accident de transmission. C'est probablement pourquoi l'interprétation de M. Przyluski, que nous avons relevée et mise en tableau dans ce qui précède, rangeait un supplice « par le rabot » à la suite du supplice par la houe. Mais puisque à houe nous devons maintenant substituer hache, le mot rabot, suggéré sans doute par la traduction « raboter » (Burnouf, pour sampratakṣṇuvanti), devra de préférence céder la place à un synonyme de kuṭhāra « hache ».

C'est ce que confirme l'examen des versions parallèles, et le premier effet de la rectification proposée sera de donner aux trois textes comparés par M. Przyluski une cohésion plus grande qu'il n'avait d'abord paru. Par exemple, le Divya et le Majjhima nikāya n'avaient, en dehors du supplice des cinq liens (commun à toutes les recensions), aucun point de contact. Il en va désormais tout autrement, car à la hache et au synonyme présumé de ce mot (restitués, dans le Divya à la place de houe et rabot) le texte pāli répond par kuṭhārī « hache » [c'est le même mot que skr. kuṭhāra ; le pāli a ici le pluriel] et vāsi [skr. vāśī] « hache, hachette, ciseau » [Lord Chalmers, *Further dialogues of the Buddha* (Sacred Books of the Buddhists), II, p. 255 : « ...axes... razors... » ; de même Woodward, *Gradual Sayings* (PTS), I, p. 124 ; Kirfel, *Kosmographie*, « Äxte... Beile... »]. Des termes

analogues se retrouvent dans le Tchong a han, exactement parallèle au Divya et où le premier des deux paragraphes a 斧 « hache », le second 釿 « hache, hachette, rabot [1] », cette alternance étant le seul mot par où les deux descriptions diffèrent [leçon de l'édition coréenne et de l'édition Song ; les deux éditions chinoises plus récentes, Yuan et Ming, répètent 斧 = kuṭhāra une seconde fois]. L'apparente opposition de la tradition sanskrite et de la tradition pāli canonique se trouve donc sensiblement réduite : il faut remplir les deux cases laissées vides à la colonne du Tchong a han, dans le tableau dressé d'après les premières recherches de M. Przyluski, et les deux inscriptions « hache » et « hachette (ou ciseau) » marqueront désormais l'accord des trois sources sur trois des cinq supplices.

N'oublions pas d'autre part que le Divyāvadāna ne prétend pas reproduire le Bālapaṇḍita sūtra, mais seulement un extrait de ce texte [2]. Étudiant l'Avadāna d'Aśoka d'après le Divya, l'auteur de *La légende de l'empereur Açoka* était fondé à partir de cet ouvrage ; mais ce que nous impose au contraire la prise en considération du cycle pāli birman, c'est la comparaison générale, non plus en extraits mais au complet, des traditions canoniques relatives à ce groupe de peines infernales. Pour ne rapporter les uns aux autres que des éléments de même ordre, c'est donc aux listes du Madhyama āgama traduit en chinois et non plus à l'abrégé du Divya qu'il nous faudra comparer la recension pāli. Or les supplices décrits dans le Tchong a han sont au nombre de dix : 1° les haches, 2° les hachettes, 3° les boules de fer, 4° le cuivre en fusion, 5° les cinq liens, 6° la langue étirée, 7° le char enflammé, 8° la montagne de feu, 9° le chaudron, 10° corruption des six sens.

En se reportant au tableau, on constate sans peine que les six paragraphes du Majjhima pāli trouvent tous leur exacte réplique dans le Madhyama sanskrit. Si l'on numérote de 1 à 6 les supplices énumérés dans la première de ces deux sources, les supplices correspondants, dans la seconde, portent les numéros 5, 1, 2, 7, 8, 9 ; en d'autres termes la liste pāli est la liste sanskrite, où le supplice n° 5 a été reporté en tête (n° 1 du pāli), et où les n[os] 3, 4, 6, 10 sont omis ; ou bien encore la liste sanskrite est la liste pāli gonflée, entre ses numéros 3 et 4, par une interpolation de quatre numéros [trois supplices nouveaux, plus celui des cinq liens, transporté là ; soit : boule de fer, cuivre fondu, les cinq liens, langue étirée], ce qui fait neuf, et augmen-

1. Cette dernière valeur, écartée par l'ensemble des versions dont nous disposons à présent, pouvait, au premier abord, appuyer la correction de M. Przyluski : « rabot » au lieu de « houe », Burnouf, la seconde fois.

2. J. Przyluski, *op. cit.*, p. 130 sq.

tée d'un numéro 10. La correspondance n'est donc pas seulement dans la nature des supplices décrits de part et d'autre, mais dans l'ordre de leur énumération. Les deux sources, quel que soit le sens dans lequel on prendra leur connexion, paraissent bien s'autoriser d'une liste unique, différemment traitée : on s'en rendra compte de façon plus probante en rapprochant les deux séries, numérotées par nous ci-dessous, l'une en chiffres arabes (le pāli), l'autre en chiffres romains (le sanskrit) ; seul le n° 1 a été décalé, au-dessus du n° V :

2	3			(1)		4	5	6	
I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X

Cette présomption trouve une première confirmation dès que l'on fait entrer le Devadūta sutta en ligne de compte, auprès du Bālapaṇḍita pāli. On ne saurait en effet séparer, du moins en ce qui a trait aux scènes infernales, ces deux petits traités qui n'ont à cet endroit qu'un seul texte pour eux deux, l'un recopiant l'autre, ou tous les deux copiant une même source. La seule différence observable dans l'édition de la PTS est qu'à l'instant où les damnés vont être lancés dans le chaudron infernal, le Devadūta dit qu'ils y tombent « les pieds en l'air « (uddhapādaṃ) tandis que le Bālapaṇḍita ajoute : « et la tête en bas » (uddhampādaṃ adhosiraṃ) ; à cela près, les pages 166-67 (Bālap°) et 182-83 (Devad°) de l'édition (III, II) ont fait faire double travail aux compositeurs. Or, après les six supplices étudiés ci-dessus, les deux Sutta s'accordent encore à dire que les gardes infernaux précipitent les damnés dans le « Grand Enfer » (mahāniraya), décrit comme une ville sur plan carré, à quatre portes, toute en fer et toute en flammes. Là s'arrête le chapitre de l'enfer dans le Bālapaṇḍita pāli, dont le champ d'intérêt est vaste et qui a encore non seulement à décrire d'autres « mauvaises voies » (Preta, Animaux), mais de plus à s'étendre sur les « voies » mixtes ou toutes bonnes (« bonnes » à cette réserve près qu'elles devront « finir ») ouvertes, parmi les hommes et les dieux, aux gens de bien : après les insensés, les sages (Bālapaṇḍita !) ; mais le Sūtra des Messagers de Yama, dont l'enfer forme tout l'horizon, en prolonge la description et peint de nouveaux supplices. Ce sont, après une relation plus circonstanciée des tortures subies dans le Grand Enfer : la Fosse aux Excréments, les Charbons ardents, l'Arbre épineux, la Forêt aux feuilles en lames d'épées et la Rivière aux eaux corrosives. Il suffit de se reporter aux textes sur les Enfers, dont les principaux ont été cités et examinés par L. de la Vallée Poussin dans son *Abhidharmakoça*, III, p. 149, n. 2, pour reconnaître là une description partout repro-

duite dans les écrits bouddhiques, sans qu'il soit possible, dans l'état présent des recherches, d'en déterminer l'origine exacte. Ce qui du moins est clair, dans le Devadūta pāli, c'est que la description de la ville infernale (amorcée par un vers que présente aussi le Bālapaṇḍita et commun à toutes les traditions repérées par l'orientaliste belge) et celle de ses annexes fait un tout : eaux, bois, fosse aux excréments, etc., sont le paysage total dans lequel se situe la cité maudite. La rédaction même l'indique. Chaque supplice est en effet introduit par la formule stéréotypée : taṃ enaṃ bhikkhave nirayapālā... « Et celui-là encore, ô Moines, les gardes infernaux le... » ; or ces mots, qui équivalent à une rubrique, n'interviennent ici qu'une fois, en tête du long paragraphe consacré au Grand Enfer. Ils ne seront pas reproduits pour annoncer les simples annexes de celui-ci, constituées par la fosse aux excréments, les charbons ardents, etc. Mais cette même formule d'introduction reparaît à partir du bas de la page 185 (éd. PTS) pour annoncer deux ultimes supplices : les boules de fer rouge et le cuivre en fusion. On pourra donc compléter comme suit la liste pāli : 7 le Grand Enfer (en bloc), 8 les boules de fer, 9 le cuivre en fusion. L'accord avec le Madhyama āgama traduit en chinois devient saisissant, car ces numéros 8 et 9 ne sont autres que les numéros III et IV de la liste sanskrite, dont huit entrées sur dix sont à présent identiques à huit entrées sur neuf de la liste pāli. M. Przyluski, parlant du simple extrait donné par le Divya, avait sans doute raison de dire que dans le Sutta pāli, où le premier supplice est celui des cinq liens, « la suite s'écarte notablement du texte sanskrit » ; mais ce n'est que pour mieux se rapprocher du texte sanskrit *complet*, dont la traduction a passé dans l'Āgama chinois.

Pour la difficile histoire d'ensemble du canon bouddhique, il n'est pas sans importance que l'identification terme à terme des supplices infernaux énumérés dans le Bālapaṇḍita sanskrit, version de l'Āgama, veuille, du côté du Nikāya, que l'on complète le Bālapaṇḍita à l'aide de son voisin, le Devadūta. La similitude des deux opuscules pāli est telle, en cet endroit, qu'ils doivent procéder d'une même source, écourtée par le BP (c'est la supposition que la suite de ces analyses nous semble devoir rendre la plus vraisemblable) ; ou bien c'est que l'un d'eux reproduit l'autre ; dans ce cas, si le BP sutta est primitif, comme le DD sutta reproduit tout ce qu'il dit, plus ce qui ne se trouve que dans le BP sanskrit, force est d'admettre que le DD pāli a été établi d'après une version pāli du BP plus ample et plus proche de la rédaction sanskrite que la recension préservée dans le canon Theravādin, tel que nous l'avons ; si au contraire la source est le DD pāli (que M. Przyluski juge plus archaïque par la doctrine), le BP pāli a abrégé ce

DD ; quant au BP sanskrit, il aura été établi sur un DD sanskrit absent du débat, mais nécessairement analogue au DD pāli, eu égard à la liste des emprunts. Le détail de ces comparaisons nous assure ainsi, en tout état de cause, que les recensions préservées partent de traditions identiques ou très voisines et qui, par rapport au Bālapaṇḍita pāli (et exclusivement en ce qui concerne le chapitre de l'enfer), feraient figure de *textus amplior* : texte diversement retouché, non sans quelques interpolations, mais celles-ci de peu d'importance puisque, encore une fois, nos deux listes, respectivement de neuf et de dix paragraphes, présentent huit points d'accord. C'est ce que pourra faire ressortir une nouvelle table, sensiblement modifiée, et où nous ne compterons que pour un article la description du Grand Enfer ; on remarquera en outre : 1° que nous avons suppléé « hachette « (en regard de pāli vāsi,-chin. 釿) dans le passage mutilé du Divya ; ce mot n'est là que par simple convention : tout ce qui est assuré, c'est qu'il s'agit d'un outil de charpentier, probablement plus petit que la « hache » (kuṭhāra, kuthārī, 斧) et permettant une torture plus raffinée ; 2° que nous avons maintenu la « Montagne embrasée », dans la colonne de la Lokapaññatti, toujours pour les raisons et sous la réserve posées plus haut.

Divya	Tchong a han	Majjhima (BP et DD)	Lokapaññatti (SSG Vibhāga)
— boules de fer	— haches	— les 5 liens	
— cuivre fondu	— hachettes	— haches	
— hache	— boules de fer	— hachettes	
— [hachettes]	— cuivre fondu	— char	
— les 5 liens	— les 5 liens	— montagne	— les 5 liens
	— langue étirée	— chaudron	— langue étirée et sel caustique
	— char	— Gd enfer (DD seul :)	— éléphant
	— montagne	— boules de fer	— [montagne]
	— chaudron	— cuivre fondu	— chaudron
	— corruption des sens		

Cette présentation exhaustive des sources met en pleine lumière deux faits capitaux :

— le caractère secondaire et fragmentaire du Divya et de la Lokapaññatti (qui d'ailleurs se donnent expressément l'un et l'autre comme de simples extraits) par rapport aux concordances nombreuses et suivies offertes par les listes complètes des deux recensions canoniques, en sanskrit d'une part (Tchong a han) et d'autre part en pāli (Majjhima nikāya) ;

— l'évidente parenté entre l' « extrait » incorporé à la Lokapaññatti et la fin de la liste sanskrite.

Voilà qui va directement contre la présomption que fournissait une comparaison écourtée ; la place attribuée au supplice des cinq liens nous avait paru associer la Lokapaññatti à la tradition pāli canonique, qui le reporte en tête de l'énumération. C'était comparer des données non homogènes, car la Lokapaññatti fournit seulement en cet endroit un extrait du Devadūta qu'elle cite ; aussi n'est-il pas surprenant qu'à plus ample informé le supplice en question ne s'y présente plus, comparé avec la version de l'Āgama, comme une tête de liste, mais comme le commencement d'un fragment incomplet du début — en même temps que le fragment donné par le Divya, rapporté à la même référence, se trouve incomplet de la fin : il n'est, pour s'en convaincre, que de jeter les yeux sur les blancs du tableau ci-dessus. Il se trouve que le morceau du Divya s'arrête là où prend celui de la compilation birmane : au supplice des cinq liens. Simple coïncidence, sans doute ; mais s'il en résulte qu'en réunissant les colonnes 1 et 4 nous obtenons une liste comparable aux listes de l'Āgama et du Nikāya, plus proche d'ailleurs, dans l'ensemble, de celle de l'Āgama, c'est bien parce qu'en substance le Divya (presque exactement) et la Lokapaññatti (approximativement) admettent comme base l'énumération āgamique.

Le supplice de la langue étirée est commun à l'Āgama et à la Lokapaññatti, où il se place, de part et d'autre, après le supplice des cinq liens et avant celui du chaudron, dont le séparent le char (ou l'éléphant) et le Mont de braise. La liste birmane et la tradition sanskrite offrent donc à ce niveau, sur cinq points, trois concordances (quatre même, si l'on compte la Montagne) contre une divergence. En ce qui concerne le supplice de la langue lui-même, l'accord a d'autant plus de poids qu'il s'agit d'une description fort élaborée, moins répandue que n'est, par exemple, le supplice des boules de fer rouge, et dont la présence simultanée au même rang constitue ainsi, entre les deux versions, un appariement caractéristique, par-dessus le canon pāli et en désaccord avec lui.

Tchong a han

比丘云何地獄苦。
衆生生地獄中。既
生彼已。獄卒手捉
則以鐵地洞然俱
熾令其伏地。從口
出舌以百釘張無
皺無縮。猶如牛皮
以百釘張無皺無
縮…

« Quelles sont [encore], ô Moines, les souffrances de l'enfer ? Des créatures renaissent en enfer. Une fois nées là, les gardes infernaux se saisissent d'elles, les courbent de force jusqu'à toucher terre, sur un sol de fer, brûlant et tout en flammes, leur tirent la langue hors de la bouche et l'étendent en y plantant cent clous, pour qu'elle ne puisse ni se contracter ni se raccourcir, tout comme on étend une peau de bœuf en y plantant cent clous, pour qu'elle ne puisse ni se contracter ni se raccourcir.

Lokapaññatti
(SSGVibhāga)

atha dutiyaṃ karaṇaṃ. aññā nerayike gahetvā gālhabandhanehi bhūmiyaṃ avakujjitvā balisena mukhaṃ vivaritvā ākaḍḍhitvā balisena jivhaṃ bahikataṃ jivhaṃ saṃkusatehi vihananti. khāralavaṇena ca jivhaṃ maddanti.

« Et maintenant, le second supplice. D'autres [gardes infernaux] se saisissent des damnés, les courbent vers le sol avec des liens fortement serrés, leur ouvrent la bouche à l'aide d'un harpon, tirent la langue au dehors avec le harpon, puis fixent avec cent chevilles la langue ainsi sortie : ils la frottent alors avec un sel caustique.

Ayant étalé la langue des damnés sur le sol avec des chevilles ou des clous, les gardes infernaux la « travaillent » avec un produit décapant ; le pāli dit maddanti ; avec ou sans préverbe, ce mot (skr. mardati) a des emplois techniques assez nombreux ; sa valeur fondamentale est « écraser, oindre, frotter » ; pāli parimaddati signifie « masser, frictionner au shampooing, râcler, enlever en frottant » ; dans Majjhima n°, I, p. 128, maddati et parimaddati s'appliquent par exemple à la préparation d'une peau de chat, qu'un spécialiste

râcle, lisse, polit et assouplit à souhait [1]. Comme précédemment dans le cas du Kālasūtra, la scène infernale transpose donc la pratique d'un métier : après la technique du charpentier, c'est ici celle du peaussier ou du tanneur qui règle l'exposé.

On retrouverait ailleurs en pāli, mais dans d'autres contextes, la comparaison de la peau « tendue » ou, pour conserver l'image, « frappée » sur cent chevilles ou sur cent piquets [2] : sa signification technique a échappé aux traducteurs, laissant dès lors en porte-à-faux un effort d'interprétation qui n'a eu présent que le mot, et non les choses. Ainsi la traduction consacrée par l'autorité du PTSD, s. v. saṅku (skr. śaṅku) est « [battre] avec cent bâtons, ou avec des centaines de bâtons ». On eût pu être mis en garde par le fait que saṅku « pieu, pointe, javelot » ne prenait la valeur de « bâton » qu'en cet unique passage, où on la tirait du sens le plus général attribué au verbe hanati, āhanati, alors qu'au contraire la présence d'un terme concret fort clair (saṅku, « piquet, pointe, cheville ») aurait dû faire entrevoir l'emploi technique, si particulier, de [ā]hanati.

Le Divyāvadāna n'a pas étendu son extrait du Bālapaṇḍita sūtra jusqu'à ce supplice ; l'identité du texte dont provient son fragment et de celui que traduit le Tchong a han ressort cependant de l'aspect même des deux rédactions. Pour les paragraphes précédents, le Madhyāma en chinois reproduit mot à mot les passages cités en regard par le Divya. Et d'autre part le morceau décrivant le supplice de la langue étirée est exactement calqué, dans la rédaction chinoise, sur ces paragraphes précédents. Il en résulte que la formule d'introduction, commune à tous les supplices décrits en chinois, se trouve littéralement traduite, en ce qui a trait aussi au supplice de la langue étirée, par la version de Burnouf relative par exemple au supplice des boules de fer : « Il y a des êtres, ô Religieux, qui renaissent dans les enfers. Les gardes

1. Majjhima nikāya, éd. PTS, I [Trenckner, 1888], p. 128, cf. Chalmers, *Further Dialogues*, I, p. 89.

2. Ce chiffre suppose une extension démesurée de la langue des damnés. En fait, un raffinement d'imagination a conduit à se représenter des langues étirées sur une longueur de plusieurs lieues, et élargies à proportion, e. g. Tcheng fa nien tch'ou, Tôkyô, XIV, I, p. 62b-63a, description de l'Avīci, supplice des menteurs. « Les gardes de Yama... leur ouvrent la bouche et en font sortir la langue... [sur] une longueur de cinq yojana.. et l'étalent sur un sol de fer incandescent. Par l'effet de leur mauvais karman sont suscitées mille charrues au soc incandescent... Des bœufs d'une force gigantesque labourent [cette langue] cent fois, mille fois, aller et retour » [cette amplification a-t-elle été suggérée à l'imagination d'un rédacteur par le sens de karṣati, pāli kaḍḍhati « tirer, traîner », mais plus particulièrement « tirer la charrue, labourer » ?].

des enfers, après les avoir saisis et étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, etc. ». Un simple coup d'œil sur le passage du Tchong a han que nous venons de citer suffira à démontrer une parenté qui confine à l'identification pure et simple.

On ne pourra manquer, par contraste, de noter la liberté dont la version birmane témoigne à l'endroit de ce que l'on serait tenté de désigner, ici, comme la vulgate sanskrite, représentée éminemment par le Madhyama āgama. La parenté reste certaine; mais il n'y a point du tout identité; LPÑÑ et Madhyama āgama sont moins proches l'un de l'autre que ce second texte ne l'est du Divyāvadāna. Il faut tenir compte de ce que la LPÑÑ, telle qu'elle nous est parvenue, n'était point astreinte, par le principe même de sa composition, à reproduire continûment les textes authentiques auxquels elle empruntait les éléments de sa description des mondes. Elle constitue une adaptation, esquissée d'ailleurs, plutôt que pleinement réalisée : les matériaux, abrégés par endroits, n'y sont réassimilés qu'avec modération, et souvent assemblés par simple juxtaposition. Dans de telles conditions, il est difficile de déterminer si la rédaction birmane s'est établie sur des textes originaux, ou déjà de seconde main, sur l'une de ces compilations antérieures dont il est fréquent que s'inspirent les ouvrages bouddhiques extra-canoniques.

A ce point de l'enquête et avant que l'on n'accepte définitivement de transporter la LPÑÑ et la ChGA (au moins quant à une part importante de leurs sources) d'un plan culturel à un autre, en retirant ces ouvrages du bouddhisme pāli-singhalais d'Indochine, leur environnement apparent, pour les replacer (à la suite de la Chagatidīpanī) dans un cycle, jusqu'ici ignoré, de textes sanskrits traduits en pāli par des érudits birmans, sans doute convient-il de demander, à l'appui d'une aussi sérieuse modification de la perspective historique, quelques-uns de ces signes extérieurs que deux groupes de textes ne manquent jamais de donner de leur accord, lorsqu'ils sont vraiment en relation directe. Seul ce critère permettrait d'écarter de façon sûre l'hypothèse d'un intermédiaire pāli, disparu des collections singhalaises, entre le sanskrit et des compilations telles que la LPÑÑ et la ChGA. A côté de raisons marquantes, comme la présence même des ṢGK en Birmanie dans une traduction pāli, ou comme les coïncidences et préférences de fond reliant entre eux LPÑÑ et Madhyama āgama, en leur commun contraste avec le Nikāya — pour que la filiation présumée passât à l'état de fait constaté, il faudrait que cette constatation fût aussi grammaticale. Mais par une rencontre qui en elle-même est bien significative, c'est justement la citation

du Devadūta dans notre LPÑÑ, déjà si largement mise à contribution ici, qui va nous apporter cette preuve topique.

La description du supplice des cinq liens telle qu'on la lit dans le Divyāvadāna présente des difficultés de lettre et d'interprétation que Burnouf lui-même n'avait point éclaircies. Le maniement du texte chinois āgamique a permis à M. Przyluski de voir plus clair dans le texte sanskrit. Voici la traduction de Burnouf : «...Les gardiens des enfers... leur infligent le supplice qui consiste à être enchaîné en cinq endroits. Ces malheureux marchent [krāmanti] avec leurs mains sur deux barres de fer (kīla); ils marchent des deux pieds sur une barre de même métal; ils marchent avec une barre de fer au travers du cœur »[1]. Premier détail (qui a son importance), il faut évidemment traduire kīla par « cheville, clou » au lieu de « barre de fer ». Le point délicat reste la traduction du verbe krāmanti. Burnouf comprend « ils marchent » — ce qui aboutit à un sens presque absurde, même une fois « barre de fer » corrigé en « clou ». Le chinois dit « clouer avec des clous, 釘釘 ». De son côté, la version pāli canonique, confirmée par les commentateurs, substitue à krāmanti la forme causative gamenti « ils font passer, ils enfoncent [des clous]... », de la racine GAM « aller », synonyme de KRAM « marcher, aller » (pāli gamenti = skr. gamayanti). M. Przyluski tire la leçon de ces analogies : « krāmati signifie effectivement marcher; mais il n'est pas douteux que ce soit ici un causatif irrégulier pour krāmayati[2]. »

On traduira donc krāma[ya]nti : « ils font passer, ils font entrer [des clous]... », en plein accord avec pāli gamenti (gamayanti) :

« Les gardiens des enfers, après les avoir saisis et les avoir étendus sur le sol formé de fer brûlant, échauffé et ne faisant qu'une seule flamme, leur infligent le supplice des cinq attaches. Ils leur enfoncent des pointes de fer dans les deux mains et les deux pieds et en outre ils leur enfoncent une pointe de fer dans le ventre. »

Voilà un point de pure grammaire, où la version sanskrite et la version pāli d'un texte canonique cité par les compilations birmanes présentaient une différence caractéristique. Celle-ci ne porte pas sur l'attestation unique d'un mot : les formes krāmanti et gamenti sont l'une et l'autre répétées plusieurs fois, et d'autant mieux assurées. Leur opposition s'accentuait par ailleurs du fait qu'elles ne sont qu'approximativement synonymes : kram- n'a

1. Eug. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien*, p. 367.
2. *Légende l'Empereur Aśoka*, p. 160.

pas les mêmes préférences d'emploi que gam-. Cette dernière racine fournit l'expression la plus générale du mouvement et en admet toutes les connotations abstraites ; elle indique plutôt l'accomplissement et le résultat que l'effort y tendant. Soit sommairement : « être en mouvement, en marche (opp. : être assis, couché); partir, voyager (opp. : demeurer, habiter) ; se rendre quelque part, arriver à, obtenir, éprouver, comprendre, etc. ». Kram- (krāmati, pāli kamati) a au contraire la valeur la plus concrète. C'est exactement « faire des pas » (le Dāthupāṭha glose : padavikkhepe « lorsqu'on avance le pied ») d'où l'emploi figuré « parvenir, arriver, advenir », tout proche de l'image concrète, et où la connotation d' « effort, progrès, intention » est plus nette qu'avec gam- et ses dérivés. Dit de clous que l'on enfonce, krāma[ya]ti est donc la *lectio difficilior*. On voit bien une substitution kāma[ya]ti > gamayati, mal l'inverse, qui remonterait contre la difficulté.

Si la LPÑÑ avait eu gameti, avec la leçon pāli canonique, contre skr. krāma[ya]ti, il n'aurait pas encore été nécessaire de grouper LPÑÑ et Nikāya en opposition avec l'Āgama : la traduction pāli de Birmanie eût pu établir en toute indépendance une forme aisée, telle que gameti d'après un original skr. krāma[ya]ti, et cela d'autant mieux que le causatif de kamati (qui serait sans doute kameti, non relevé par le PTSD) ne semble pas d'emploi fréquent. Mais c'est dire l'importance décisive du fait que ce causatif kameti figure dans la LPÑÑ, démarquant exactement le sanskrit krāma[ya]ti, et faisant groupe avec lui, dans ce passage, contre pāli gameti [1].

Quelles qu'en aient pu être les voies, les compilations birmanes de langue pāli ont donc eu un accès — direct ou indirect, mais en tout cas indépendant de la tradition theravādin singhalaise — aux traditions canoniques de langue sanskrite. Au moins pour un passage important, cette ligne qui joint la ChGA et surtout la LPÑÑ au Madhyama āgama (et subsidiairement au

1. La forme pāli garantit l'acception causative restituée par M. Przyluski, soit que le traducteur birman ait trouvé dans son texte sanskrit la forme krāmayati, sur laquelle est calqué pāli kāmeti, soit qu'ayant lu krāmati, comme le Divya, il ait spontanément rétabli l'infixation (°aya° > e). La forme kāmenti a embarrassé les copistes birmans, qui hésitent entre les lectures kammenti et kāmenti. La première semble résulter d'une confusion avec la racine KṚ « faire » > kamma « acte, action »; cf. le sens spécial de kammakărana « châtiment, rétribution punitive », dit notamment des supplices de l'enfer ; les copistes ont-ils entrevu (contre toute possibilité de comprendre la formule) une sorte de dénominatif < kamma [kăraṇa], soit « torturer » ? Peut-être le voisinage des formes très populaires en kāma- (pāli kāma « désir, etc. » = skr. kāma, rac. KAM) a-t-il, d'une façon générale, contribué à écarter de l'usage pāli les formes en kāma- < KRAM, qui eussent ainsi été amphibologiques ? Les circonstances grammaticales sont en tout cas telles que l'accord de la LPÑÑ avec le sanskrit contre le pāli sur ce point crucial s'avère décisif.

Divyāvadāna) ne passe point par les Nikāya. En d'autres termes, certains éléments de la littérature birmane en pāli, au lieu de faire masse avec la vulgate pāli, s'autorisent, contre elle, de la tradition sanskrite : les préférences et le groupement de ces parties de textes ne s'établissent pas, dans ce cas, selon la langue, mais conformément à la géographie.

CHAPITRE V.

Les Sources sanskrites du pāli birman (suite). La Lokapaññatti et le Mahāvastu.

Cette constatation confère un intérêt nouveau à l'Introduction de la ChGA, où est formellement décrit et nommé un Saddharmasmṛtyupasthāna (pāli Ariyasaddhammamahāsatipatthāna sutta) en 125 stances, qu'on nous donne comme contenu dans la 182e « récitation » (bhaṇavāra) d'un Khuddaka nikāya, lequel n'est apparemment pas le Khuddaka nikāya des Theravādin, où ne se rencontre aucun ouvrage de cette description. Comme ce Satipatthāna sutta passe là pour l'ouvrage dont s'inspire la Chagatidīpanī d'Assaghosa, par raison d'homogénéité la nécessité où nous sommes de rétablir historiquement en sanskrit les deux derniers noms propres (Assaghosa = Aśvaghoṣa — quoi que vaille l'attribution ; Chagatidīpanī = Ṣaḍgatikārikā) implique qu'il faut lire aussi le premier titre en sanskrit, comme celui d'un ouvrage sanskrit, contenu dans une section du canon sanskrit, et résumé, toujours en sanskrit, par Aśvaghoṣa. Nous savons, il est vrai, que le rédacteur de l'Introduction en prose ignorait tout du grand Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra : sans quoi il n'eût évidemment pas songé à le placer dans une collection de Textes Courts. Les précisions qu'il donne indiquent qu'il avait cependant dans l'esprit, au lieu de la grande Somme cosmologique, un texte bien défini. C'est à un « texte bref » de titre analogue qu'il a dû renvoyer : son indication bibliographique, comparée avec les traditions népâlaises, tibétaines et chinoises, ne peut donc être qu'une interprétation inexacte de la filiation introduite (d'ailleurs à tort déjà) par celles-ci entre le Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra, « Océan de grand développement » (°vaipulyasāgara, *supra*, p. 22), et les Kārikā. Mais ce faisant, le Sūtra qu'il avait en vue en rapportant une légende tout entière relative à des textes sanskrits a de fortes chances d'avoir été lui-même en sanskrit. Le fait que rien ne lui correspond dans

la collection pāli donne à cette présomption la valeur d'une quasi-certitude. Après avoir trouvé accès à un Madhyama āgama « Collection des Textes de longueur moyenne » par l'intermédiaire de la Lokapaññatti, le cycle pāli de Birmanie se prévaudrait, par cette préface à la ChGA (et sous la responsabilité de son rédacteur), d'un contact plus ou moins proche avec une collection sanskrite des Textes Brefs (pāli Khuddhakanikāya = Kṣudraka n° ou plutôt °āgama, le traducteur de cette appellation ayant introduit la terminologie pāli ?) — laquelle, par un fréquent malheur, dans l'état actuel de la recherche, est parmi les textes qui ne nous sont point parvenus.

Mais si l'état de préservation des canons sanskrits (tant en traduction qu'en mss ou morceaux de mss originaux) est trop incomplet pour permettre de pousser jusqu'aux vérifications décisives une suggestion qui seule s'accorde avec l'Introduction de la ChGA, il n'en est heureusement pas de même pour d'autres parties soit de la LPÑÑ, soit de la ChGA, où le pāli birman se sépare tout aussi nettement du pāli singhalais et où l'on a la bonne fortune de conserver ses répondants sanskrits.

L'exemple le plus frappant (on est surpris qu'il ait échappé à M. Duroiselle) en est fourni par le Chapitre des Enfers, substantiellement identique, dans la LPÑÑ (sous les réserves de forme déjà faites plusieurs fois), à la Voie infernale de la ChGA. Ces deux compilations débutent par la description métrique bien connue des huit Grands Enfers, « pareils à des cités de fer, carrées, à quatre portes, etc. ». Ce morceau se retrouve dans de nombreux ouvrages, comme l'a bien indiqué L. de La Vallée Poussin, d'abord dans sa Cosmologie bouddhique[1] puis dans sa traduction de l'Abhidharmakośa de Vasubhandu[2]. En ce qui concerne les collections theravādin, la rédaction qui répond le plus exactement à celles de la LPÑÑ et de la ChGA se trouve dans le Saṃkicca jātaka, que cite justement le cycle birman. Mais si l'on se réfère à l'ensemble des attestations tant sanskrites que pāli, un fait ressort aussitôt : à savoir que ce n'est pas du côté du Jātaka pāli, mais du côté du sanskrit, et notamment du Mahāvastu, que sont les affinités de la LPÑÑ et de la ChGA, chaque fois que sont en désaccord les recensions classiques, en pāli et en sanskrit, entre lesquelles s'encadrera désormais le pāli birman.

1. P. 253 sq.
2. Abhidharmakoça, III, p. 149, n. 2.

Saṃkicca jātaka (nº 530)	Lokapaññatti	Mahāvastu (Senart, I, p. 9)
	. . . . .akkhāsi	. . . . .ākhyāsi
	niraye aṭṭha Gotamo	narakān aṣṭa Gautamaḥ
	. . . . ‖	. . . . ‖
Saṃjīvo Kāḷasutto ca	Saṃjīvaṃ Kāḷasuttaṃ ca	Saṃjīvaṃ Kālasūtraṃ ca
Saṃghāto dve ca Roruvā	Saṃghātaṃ dve ca Roruve	Saṃghātaṃ(ca) dvau ca Rauravau
athāparo Mahāvīci	yathāparaṃ Mahāvīci	athāparā Mahāvīcī
Tapano ca Patāpano ‖ 1 ‖	Tāpanaṃ ca Patāpanaṃ ‖ 1 ‖	Tapano ca Patāpano ‖ 1 ‖
icc'ete aṭṭhanirayā	icc'ete aṭṭhanirayā	ity ete aṣṭau nirayā
akkhātā duratikkamā	akkhatā duratikkamā	ākhyātā duratikramā
ākiṇṇā luddakammehi	ākiṇṇā luddakammehi	ākīrṇā raudrakarmebhiḥ
paccekā soḷas'ussadā ‖ 2 ‖	paccekaṃ soḷas'ussadā ‖ 2 ‖	pratyekaṣoḍaśotsadā ‖ 2 ‖
kadariyātapanā ghorā	catukaṇṇā catudvārā	catuḥkalā caturdvārā
accimantā mahabbhayā	vibhattā bhāgaso mitā	vibhaktā bhāgaśo mitā
lomahaṃsanarūpā ca	uggatā yojanasataṃ	udgatā yojanaśataṃ
bhesmā paṭibhayā dukkhā ‖ 3 ‖	samantā yojanā yathā ‖ 3 ‖	samantāc chatayojanaṃ ‖ 3 ‖
catukaṇṇā catudvārā	ayopākāraparikkhittā	ayaḥprākāraparikṣiptā
vibhattā bhāgaso mitā	ayasā paṭikujjitā	ayasā pratikubjitāḥ
ayopākārapariyantā	tesaṃ ayomayā bhūmi	teṣaṃ ayomayī bhūmiḥ
ayasā paṭikujjitā ‖ 4 ‖	jalitā tejasā yutā ‖ 4 ‖	(pra)jvalitā tejasā yutā ‖ 4 ‖
tesaṃ ayomayī bhūmi	katapāpālayā ghorā	kadaryātapanā ghorā
jalitā tejasā yutā	accimanto durāsadā	*āvasathā durāsadā
samantā yojanasataṃ	lomahaṃsanarūpā ca	romaharṣaṇarūpā ca
phuṭā tiṭṭhanti sabbadā ‖ 5 ‖	bhesmā paṭibhayānakā ‖ 5 ‖	bhīṣmā pratibhayā duḥkhā ‖ 5 ‖

Notes — I. Lectures de la ChGA : 1, a : ºvoº ºttoca; b : : ºtaº ºvā ; c : athaº; d : ºnoº ºno; 3, c.-d. : uggatā yojanasatā āyato satayojanā ; 4, a : ayopākārasaṇṭhitā; 5, a : katopāpānaṃ āvāsā; 6, c : ºṃsānurº.

II. Lectures de la LPÑÑ : 4, b : arasāº; 5, c : ºṃsānurº; en 1, c yathāº est évidemment à corriger : athāº.

III. Lectures du Mahāvastu (E. Senart) : 5, a ; sadāyasaphālāsphārā mais mss : kadāyātaphalā (var. la) spā (var. smā)rā (var. ro); b : āvasa ato dº, āvasāto dº, āvasaato irāsadā.

IV. Comparaison : Jātaka 3, a, c-d = LPÑÑ et MVstu 5, a, c-d; J. 3, b : plus près de LPÑÑ 2, b que de MVstu; J. 4, a-b = LPÑÑ et MVstu 3, a-b ; J. 4, c-d = LPÑÑ et MVstu 4, a-b; J. 5, a-b = LPÑÑ et MVstu 4, c-d ; J. 5, c = LPÑÑ et MVstu, 3, d ; J. 5, d : sans correspondant ; LPÑÑ et MVstu 3, c : sans correspondant. Correspondance de LPÑÑ et MVstu : intégrale, sauf 3 mots en 3, a et 5, a, b et la mauvaise leçon de LPÑÑ, 3, d.

« [...Gautama a dénommé les huits Enfers :]

« Le Saṃjīva et le Kālasūtra, le Saṃghāta et les deux Raurava, et en outre le Grand Avīci, le Tapana et le Pratāpana.

« Tels ont été énumérés ces huit Enfers, difficiles à franchir, tout emplis d'êtres [qui y expient leurs] cruautés, et chacun muni de seize annexes.

« Ils sont carrés, avec quatre portes, divisés et proportionnés suivant un plan régulier, hauts de cent lieues et s'étendant sur cent lieues en long et en large [litt. « en tous sens »].

« Ils sont ceints d'un rempart en fer, couverts d'une voûte de fer et de fer est leur sol, enflammé, porté à l'incandescence.

« Torture des méchants, terrifiants, tout en flammes, de séjour intolérable, [ces enfers] dont la seule vue fait se dresser tous les poils du corps ne sont que terreur, effroi et souffrance. »

Remarques. — Cette traduction suit en général le texte de la LPÑÑ. A peu de détails près (sur lesquels nous allons revenir) elle répond aussi à la ChGA et au MVstu. Quant au Jātaka, les correspondances indiquées *supra*, note IV, permettront de s'y reporter aisément. On se référera aussi à une seconde version fournie par le MVstu, éd. Senart, III, p. 454 sq. En ce qui concerne ce même passage, la traduction anglaise du Saṃkicca jātaka publiée par H. T. Francis, en 1905, sous l'*editorship* du prof. Cowell, est une bonne illustration du surcroît d'efforts que demande inutilement la transposition versifiée d'un original métrique — surtout quand le traducteur, renchérissant sur l'original, s'astreint à l'obligation de rimer. En l'espèce, tous les mots du moins sont traduits ou représentés. Il a évidemment fallu pour cela, au préalable, une très scrupuleuse traduction en prose. Mais il eût mieux valu publier celle-ci telle quelle.

Une comparaison de détail permet d'améliorer sensiblement l'édition d'E. Senart et donne quelques indications nouvelles sur un morceau dont L. de La Vallée Poussin a déjà fait ressortir l'importance considérable pour l'histoire de la littérature bouddhique (Abhidharmakoça, III, p. 149 sq.). Compte tenu du mètre, il faut sans doute considérer comme des interpolations cléricales l'enclitique (ca), en 1, b, et le préfixe (pra) en 4, d : c'est ce que suggèrent les lectures métriquement régulières de la LPÑÑ, et ce qu'autorise l'état des traditions manuscrites utilisées par l'éditeur du MVstu : on sait qu'elles dépendent toutes d'un ms. népalais non récupéré, et qui ne semble avoir été ni complet (nombreuses lacunes, notamment dans les paragraphes relatifs aux enfers) ni correct (cf. Senart, I, p. ix). On voit également, en comparant LPÑÑ 1, c-d. à MVstu 1, c-d et MVstu, III, p. 454 : athāparaṃ mahāvīciṃ tapanaṃ saṃpatāpanaṃ, qu'il y aurait lieu de rétablir les accusatifs ºvīciṃ, tapanaṃ et ºtāpanaṃ, construits avec ākhyāsi. Le composé raudrakarma = pāli luddakamma, très clair morphologiquement, fait difficulté quant au sens. Tous les interprètes européens ont compris : « actes cruels » (Francis : « cruel deeds abound », L. de La Vallée Poussin : « pleins d'actes terribles ». *Bouddhisme, études et matériaux. Cosmologie : le monde des êtres et le monde-réceptacle.* Vasubandhu et Yaśomitra, etc. *Mém. Ac. roy. de Belgique*, Londres, 1914-18, p. 78).

Il faut cependant noter que la seconde version de ces vers, donnée par le Mahāvāstu, III, p. 454 sq., remplace raudrakarmebhiḥ [ākīrṇā] par raudrasatvehi (noter le pālicisme de la désinence) « [remplis] d'être cruels ». On pourrait croire à la rigueur qu'il s'agit des gardes infernaux, exécutant sur la personne des damnés les « actes cruels » de la rétribution karmique. Mais la suite dément cette interprétation :

yatra satvā bahū raudrā mahākilviṣakārakā
ciraṃ kālaṃ pratapyanti...

« [Enfers] où des êtres cruels, en grand nombre (bahū, cf. pāli bahavo/bahū ; le mètre déconseille de lire bahūraudrā « qui ont [commis] beaucoup de cruautés »), ayant commis de grands péchés, sont torturés pendant longtemps... » Il en serait donc du composé luddakamma comme de la forme plus fréquente pāpakamma, dont les applications ont été minutieusement analysées dans le PTSD, s. v. kamma II, [part. II, p. 19a, l. 34 sq.] « pāpakamma : un acte mauvais ; celui qui a commis un acte mauvais ; un homme dont la nature est mauvaise ; les conséquences qu'implique un acte mauvais ; un mauvais karman. Seul le contexte peut déterminer lequel de ces sens est dans l'esprit de l'auteur ou de l'interlocuteur ». On notera que Paramārtha, traduisant en 558 AD une version de ce passage, a bien compris : « des gens qui ont été cruels (ou : méchants) », sc. dans une précédente existence : il nous dépeint des enfers « bondés de méchants » [惡人恒充滿, Tôkyô, XXI 1, p. 30b]. Rien de plus orthodoxe d'ailleurs que de faire de la cruauté le caractère essentiel des êtres promis à l'enfer : celui-ci, dans le cadre général de la transmigration, est spécialement préparé pour recevoir ceux qui ont dérogé à la règle de non-violence (ahiṃsā) : telle est la loi de la parité de l'acte et de son fruit (kammasarikkhatā skr. karmasadṛkṣatā ou °sadṛśatā).

Pour 3, a, la lecture la plus fréquente est catu[ḥ]karṇā (MVstu, III, p. 454) catukaṇṇā (Jātaka, LPÑÑ, ChGA, Majjhima nikāya, III, p. 183 [Devadūtasutta], etc.). Dans sa *Cosmologie,* L. de La Vallée Poussin cite la version tibétaine d'une Lokaprajñapti sur laquelle nous aurons à revenir, et qui en cet endroit a ča bźi « en quatre portions » (*Cosmologie*..., p. 255), ce que le même auteur restitue en sanskrit : caturbhāgāḥ (Abhidharmakoça, III, p. 149, n. 2). Mais tib. ča ne répond pas moins bien à skr. kalā (cf. ča gter = kalānidhi), et il n'y a aucune raison très apparente pour introduire, en regard du tib. de la Lokaprajñapti, autre chose que la lecture de MVstu, I, p. 9, à savoir catuḥkalā[ḥ].

LPÑÑ, 3, d est une lecture visiblement gâtée (cf. la leçon de la ChGA). LPÑÑ et MVstu 4, a, est un pāda hypermètre (Jāt. 4, c est régulier, °pariyantā étant trisyllabique). Jāt. 5, d qui ne figure pas dans nos textes fait difficulté, cf. PTSD s. v. phuṭa — il n'y a pas lieu de s'y arrêter ici.

Pour MVstu 5, a-b, on ne peut, compte tenu des diverses versions maintenant accessibles, garder les restitutions de Senart :

Jātaka	kadariyātapanā ghorā	accimantā mahabbhayā :
MVstu III, 454	kadaryatapanā ghorā	arcimanto durāsadā
MVstu I, 9 { mss	kadāyātaphalāspārā	āvasa ato durāsada (āvasāto d°)
MVstu I, 9 { Senart	sadāyasaphālāsphārā	āvasathā durāsadā
LPÑÑ	katapāpālayā ghorā	accimanto durāsadā
ChGA	katapāpānaṃ āvasā	accimanto durāsadā

A l'appui de sa restitution de 5, a [éd. I, p. 9, l. 16], E. Senart note [I, p. 377] : « L'épithète sadāyasaphālāsphārā, telle que j'ai essayé de la restituer, se traduit : Toujours déchirés (labourés) par des socs de fer, āsphāra étant dérivé de ā-sphar comme āsphāla de ā-sphal ». Mais c'est là une hypothèse ruineuse, qui postule une forme insolite à seule fin d'aboutir, quant au sens, à une bizarrerie. Sans doute les damnés sont-ils quelquefois torturés au moyen de socs de fer (*supra*, p. 87, n. 2) ; mais ce seraient ici les enfers eux-mêmes dont le sol de fer se trouverait « déchiré » avec des charrues de même métal sans que nous discernions bien par qui et pourquoi. En réalité le tableau précédent laisse voir, plus commodément qu'il n'était possible à l'éditeur du MVstu, l'histoire de cette lecture différemment déformée. En accord complet avec MVstu, III, p. 454, il semble que le Jātaka 530 de la collection pāli ait préservé l'aspect le plus authentique. Kadariya (skr. kadarya) ordinairement glosé en pāli par thaddamaccharin « [homme] égoïste et avare » reçoit ainsi la valeur : « avare », la seule que lui reconnaisse le PTSD. Le texte tibétain auquel nous avons déjà renvoyé (L. de La Vallée Poussin, *Cosmologie*, p. 255) confirme la lecture kadarya, mais sans l'éclairer, en donnant 'juns pa, mot qui couvre exactement tous les emplois skr. de kadarya. Mais de son côté Paramārtha, traduisant une version parallèle, confère manifestement à ce terme une acception plus étendue. Il le rend en effet par le même mot que tout à l'heure l'expression raudrakarma. Les enfers, dit-il, « torturent [litt. brûlent] les méchants [et sont d'aspect] terrifiant » 燒惡人可畏 (soit mot à mot : kadaryātapanā ghorāḥ). Les mss indochinois (LPÑÑ et ChGA) confirment indirectement cette interprétation en substituant katapāpa « [être] qui a fait le mal, qui a un lourd passé », à kadarya/kadariya, trop spécial peut-être, eu égard à son acception habituelle. Derrière ces solutions embarrassées joue peut-être une difficulté supplémentaire qui est de doctrine : c'est que les avares (kadariya, kadarya, syn. maccharin, matsarin) seront plus spécialement punis dans la Destination de Preta (âmes errantes, fantômes affamés, cf. W. Stede, *Die Gespenstergeschichten des Peta Vatthu*, 1914, p. 45). Mais peut-être aussi la dépendance littérale de la LPÑÑ et de la ChGA à l'égard d'un état de texte identique à MVstu, I, 9, paraîtra-t-elle maintenant assez claire pour que l'absence de kadariya, dans ces deux rédactions secondaires, puisse plus simplement être attribuée à un mauvais état de préservation du pāda numéroté ici 5, a. Il est en effet assez gâté, dans les recensions atteintes par E. Senart, pour que le savant éditeur se soit trouvé hors d'état d'identifier le mot kadarya en I, 9, 16. La transmission dont dépendent les recensions indochinoises (LPÑÑ et ChGA) a dû se trouver corrompue au même endroit. L'impropriété d'une mention spéciale de l'avarice en tête des crimes punis en enfer aura alors éventuellement contribué à écarter de l'esprit des rédacteurs ou traducteurs la restitution de kadarya que l'ensemble des versions parallèles indique cependant comme étant la plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de la version de Paramārtha — traducteur ordinairement fidèle et bien au fait des ressources du langage — est d'attester, au milieu du VIe siècle, une acception ou du moins une valeur expressive (en matière doctrinale autant qu'en utilisation narrative) de kadarya débordant la notation d'avarice et s'étendant (comme par ailleurs celle de son synonyme matsara/matsarin) aux connotations plus générales de méchanceté, perversité, bref à ce qu'indique 惡 = pāpa [le propre terme qui se rencontre à cette place dans la LPÑÑ et la ChGA]. En face de pāli ariya « saint » (skr. ārya) et tout particulièrement par contraste avec le nom de la Voie Sainte (i. e. la méthode bouddhique de Délivrance) ariyamagga (āryamārga) qui permet d'échapper aux mauvaises destinations (apāya, durgati, pāli duggati) et surtout à l'Enfer, il est visible que kadariya (< kad-ārya !) était senti, en isolant un péjoratif ka/kad°, comme l'antithèse d'ariya (ārya), et, dit très généralement de ceux qui tombent en Enfer, comme une qualification contredisant de façon directe toutes celles de l'ariyamagga (āryamārga).

Quant au pāda que nous numérotons 5, b, E. Senart en lit le début : āvasathā[ḥ]... « [ce sont des] demeures... », ce qui donne un sens admis-

sible (cf. ChGA : āvāsā, au pāda précédent). Les mss. toutefois n'ont pas °thā mais bien °to. Le début flotte : āvasa a°, āvasā°. Toutes les lectures parallèles relevées dans notre tableau (y compris MVstu III, p. 454) sont en conflit avec la restitution de Senart. Nous croirions volontiers qu'il conviendrait de lire, comme elles toutes, arcimanto (pāli acci°) au lieu de āvasāto/āvasaato, en 5, b (= MVstu, I, 9, 16). La correction est beaucoup moins importante matériellement que la romanisation ne le donnerait à croire. Il suffit pour s'en rendre compte d'écrire les deux formes l'une au-dessous de l'autre en devanāgarī :

आवसातो (आवसअतो)
अर्चिमन्तो

व et च, स et म sont des caractères très fréquemment confondus par les scribes ; quant aux deux petits traits recourbés marquant l'i et l'r, au-dessus de la ligne, on sait combien fréquemment ils sont rongés par le délitage du bord supérieur de la feuille, quand ils se trouvent au haut de celle-ci — en dehors des cas d'omission cléricale pure et simple. Ces traits tombant, le corps de l'i s'assemble avec l'a initial et l'allonge en ā. Une telle restitution s'explique et se justifie donc plus facilement que la lecture āvasathā[ḥ], laquelle change un त en थ et décapite un o.

Après le Madhyama āgama (ou du moins un fragment du Devadūta sūtra, contenu dans cette collection), le Mahāvastu (ou pour mieux dire un fragment assez étendu de ce texte capital) prend ainsi rang parmi les ouvrages en sanskrit auxquels le compilateur de la Lokapaññatti a dû trouver accès. En dehors de l'absolue indépendance de la LPÑÑ et de la ChGA à l'égard de la transmission en pāli du poème des Huit Enfers et de leur étroit accord avec le Mahāvastu, quant à l'ordre de présentation et quant au fond, cette filiation directe est mise hors de doute, entre toutes les concordances de détail examinées par nous ci-dessus, par deux constatations décisives. Le classique catalogue versifié des Grands Enfers présente en effet, dans la leçon du Mahāvastu, deux particularités : 1° le cadre où il intervient, — l'énumération étant précédée d'un vers où il est dit « Gautama a énoncé les huit enfers (narakān, acc. pl.) » — a fait mettre les noms de ces enfers à l'accusatif; 2° d'autre part le pāda *ayaḥprākāraparikṣiptā[ḥ] est faux : or l'une et l'autre particularités ont passé dans la LPÑÑ, où elles sont en entier contraste avec la recension pāli commune, offerte par le Jātaka.

Une objection, cependant, pourrait être cherchée dans la grande diffusion, à travers toutes les parties de la littérature bouddhique, du passage mis en cause. Cette fréquence d'attestation, tout en établissant un assez bon critère pour classer un texte par rapport aux nombreuses collections où le morceau reparaît, plus ou moins modifié, ne déconseille-t-elle pas d'établir de lui à telle ou telle d'entre elles une filiation trop stricte, trop linéaire ? Tenons compte de tout ce qui s'est perdu et de tout ce qui reste encore non défriché parmi les Écritures bouddhiques. Le catalogue des enfers, tel que le présente la LPÑÑ, ne saurait-il à la rigueur provenir d'une source qui l'aurait eu en commun avec le Mahāvastu (y compris ce qui caractérise celui-ci par contraste avec la tradition pāli), et qui pourrait en même temps avoir situé ces quelques stances dans un contexte bien différent ? Il importe donc d'indiquer que tout au moins la correspondance entre la Lokapaññatti et le début du Mahāvastu ne s'arrête pas à la demi-douzaine de stances d'intérêt général que nous avons examinées. La description détaillée des huit enfers, qui tient dans le Mahāvastu, édition Senart, les pp. 10-26 du tome I, se retrouve en entier aux pp. 90-105 (copie de l'EFEO) de la Lokapaññatti, qui, pour tout ce passage, est la traduction exacte en pāli de l'ouvrage sanskrit — et l'intérêt majeur de ce fait pour l'étude du Mahāvastu sera qu'en sanskrit le chapitre présente des lacunes étendues (e. g. Senart, I, p. 22, 23, 25 : il manque une notable portion de la description en prose du Raurava, etc.) que vient heureusement combler pour une bonne part la recension pāli.

Pour nous en tenir à ce qui concerne l'objet de la présente étude, nous nous bornerons à prolonger la comparaison précédemment amorcée entre les sources pāli et la rédaction sanskrite, en indiquant comment une même matière descriptive se trouve distribuée dans les trois versions. Le Mahāvastu traite d'abord en vers des huit Enfers depuis le Saṃjīva jusqu'à l'Avīci (I, p. 10, l. 8 — I, p. 16, l. 7), après quoi l'exposé est repris en prose (I, p. 16, l. 8 — I, p. 26, l. 17, titre terminal p. 27, l. 1 : iti śrī-Mahāvastu-avadāne narakaparivartaṃ nāma sūtraṃ samāptaṃ « fin du sūtra dénommé Section des Enfers, dans le saint avadāna [dit le] Mahāvastu »). La LPÑÑ traduit tout cet ensemble en pāli, mais fait alterner, à propos de chaque enfer, les stances, groupées à part, et les passages en prose correspondants. Enfin la ChGA présente la même alternance de vers et de prose, chaque enfer possédant son double exposé bien distinct ; seulement les vers du Mahāvastu n'y sont pas retenus et on leur a substitué les stances appropriées fournies par la Ṣaḍgati : et par cet artifice, la prose du Mahāvastu, traduite en pāli, fait comme un commentaire perpétuel aux Ṣaḍgatikārikā de Dhārmika Subhūti, elles aussi passées en ce nouvel idiome.

Un exemple suffira — celui du premier des huit Enfers, le Saṃjīva, « Enfer où la vie se renouvelle incessamment [i. e. où les damnés ne sont tués que pour reprendre vie et subi à nouveau la mort] ». Nous avons déjà cité une partie de ce morceau, à un moment où la comparaison ne portait encore que sur la LPÑÑ et la ChGA : c'en avait été assez pour reconnaître le procédé de composition de ces deux ouvrages et pour présumer qu'ils utilisaient en réemploi, chacun à ses fins propres, une même tradition. La suite de la recherche nous met à présent en mesure d'identifier celle-ci : c'est la Section des Enfers, dans le Mahāvastu [1].

1. Ou plus précisément le long morceau (p. 10-26), présentant une visible autonomie, qui en forme la majeure partie ; c'est soit un élément mal assimilé de la compilation primitive, soit une massive interpolation : là comme souvent ailleurs, l'état de nos connaissances relatives au Mahāvastu rend difficile le choix entre les deux hypothèses.

Mahāvastu I, p. 10, l. 8 sq.	Lokapaññatti (Cf. *infra*, G)	ChGAṭṭhakathā
Saṃjīve satvā niraye ūrdhapādā adhośirāḥ pralaṃbayitvā takṣyanti vāsīhi paraśūhi ca ||1||		
. . . .||2||		
tato nakhehi tīkṣṇehi āyasehi svayaṃbhuhi anyamanyaṃ vivādenti kruddhā krodhavaśānugāḥ ||3||		
asino cāparā teṣāṃ tīkṣṇā hasteṣu jāyitha yehi cchindanti anyonyaṃ praduṣṭamanasārakā ||4||		
teṣāṃ sīdanti gātrāṇi śītalavāta ūhatā sarvāṅgajananas teṣāṃ pūrvakarmavipākataḥ ||5||		
evaṃ śāstā yathābhūtam abhijñāya Tathāgato Saṃjīvam iti ākhyāsi āvāsaṃ pāpakarmaṇāṃ ||6||.		

I, p. 16, l. 8 sq. [α] Saṃjīva...	[α] Sañjīvo nāma so nirayo āyaso santatto sampajjalito sajotibhūto anekāni yojanāni āyato. tattha te nerayike nirayapālā uddhaṃpāde avaṃsire olambayitvā tacchanti vāsībi parasūhi kuṭhārahi. yadā tacchitā honti nimaṃsā atthisaṅkhalikā oro[pet]vā te gāḷhavedanāmucchitā papatanti.	Sañjīvo nāma nirayo āditto sampajjalito sajotibhūto anekayojanaviṭṭhinno. tatth' upapanne nerayikasatte attanā katakammanimittā nirayapālā vāsīhi vā pharasūhi vā kuthārīhi vā nimaṃsalohitaatthisaṅkhalikāvasese katvā tacchanti. yathā loke darusāratthikā alladārum chinditvā sārāvasesaṃ tacchanti. evam nirayapālā tacchanti. te taṃ dukkhaṃ asahamānā mucchitā patanti.
	[β] tesaṃ ... sītavāto upavāyati. tesaṃ chavimaṃsalohitaṃ upajāyati.	tesaṃ pana kammaphalena taṃ khaṇañ ñeva sīto vāto vāyati tena vāyusaṃphassena chavimaṃsalohitāni jāyanti.
	[γ] tesaṃ hatthesu nakhā jāyanti asiyo va āyasā. te aññamaññamhi sapattacittāni upaṭṭhapetvā. so maṃ evam ākāsi. purā me eso handāhaṃ lahutaraṃ ... ti. aññamaññaṃ samabhidhāvitvā yathā tālavanāni evaṃ sūdenti	tesaṃ pana hatthesu nakhā asirūpā ayomayā pātubhavanti. te saṃjātanakhā sattā aññamaññaṃ sapatte viya passanti. tato paṭighacittam upaṭṭhāpetvā eso maṃ purā māresi ghātesi vināsesi ahaṃ ca naṃ lahutaraṃ eva māremi ghātemi vināsemīti abhidhāvitvā aññamaññaṃ tālakadalīvanāni viya khaṇḍāvakhaṇḍaṃ chindāvachiṇḍaṃ abhihanitvā jīvitakkhayaṃ pāpenti.
		puna ca tesaṃ kammaphalena sīto vāto pativāyatīti vuttasadisaṃ eva.
	[δ] te tattha bhūtā adhimattā kaṭukā dukkhā tibbā kharā vedanā vedenti na ca tāva kālaṃ karonti yāva na taṃ pāpakammaṃ byantikataṃ hoti	evaṃ te tattha adhimattaṃ dukkhaṃ anubhavanti na ca tāva kālaṃ karonti yāva na taṃ kammaṃ byantikataṃ hoti.
[A] kasya karmasya vipākena tatra satvā upapadyanti. iha sapatnā ye vā bhonti sāpatnakā vā vairiṇaḥ kṣetravairikā vā vastuvairikā vā vapravairikā vā pratirājāno vā caurā vā saṃgrā-	kassa kammassa vipākato tattha sattā upapajjanti. yathā idha sapattaverikā vā parājitarājāno vā khettaverikā vatthuverikā vā paṭiverikā vā paṭirājāno vā corā vā gāmahatā vā. aññamaññamhi	kassa kammassa vipākato te paña sattā tattha upapajjantīti. yathā idha loke sapattā vā sapattaverikā vā vatthuverikā vā paṭirājāno vā corā vā gāmaghātakā vā aññamaññaṃ paṭighacittaṃ

magatā anyamanyasmiṃ sāpatnāni cittāni upasthāpayitvā kālaṃ kurvanti. tasya karmasya vipākato tatra satvā upapadyanti.	sapattacittāni upaṭṭhāpetvā kālaṃ karonti. tassa kammassa vipākato tattha sattā upapajjanti.	upaṭṭhāpetvā kālaṃ karonti tassa kammassa vipākato tattha sattā upapajjanti.
[B] evaṃ khalu punaḥ vividhānāṃ pāpakānāṃ akuśalānāṃ karmāṇāṃ vipākato tatra satvā upapadyanti. evaṃ khalu punaḥ ādhipateyamātram etam tatropapatteḥ. tatropapannā anyeṣāṃ pi pāpakānām akuśalānāṃ karmāṇāṃ vipākaṃ pratyanubhavanti.	evaṃ kho pana vividhānaṃ pi pāpakānaṃ akusalānaṃ kammānaṃ vipākā tattha sattā upapajjanti. evaṃ kho pana adhipatteyyaṃ etaṃ tatth' upapattiyā. tatth' upapannā aññesaṃ pi vividhānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ kammānaṃ vipākaṃ paccanubhonti.	evaṃ vuttānaṃ pi pāpakammānaṃ vipākato tattha sattā upapajjantīti daṭṭhabbaṃ.
[C] kasya karmasya vipākena takṣīyanti. yehi iha jīvanto prāṇakā tacchitā bhavanti vāsīhi paraśūhi kuṭhārīhi tasya karmasya vipākeṇa takṣīyanti.	kissa kammassa vipākato tacchayanti. yathā idha jīvantuke pāṇake tacchetā vā honti tacchāpetā vā tassa kammassa vipākato tacchayanti.	kassa ca kammassa vipākato tacchiyanti. yathā idha loke adhipaccavasena vā maṃsalobhena vā kodhavasena vā sajīvake satte tacchanti vā tacchapenti vā tassa kammassa vipākato sattā tacchiyanti.
[D] kasya karmasya vipākato teṣāṃ śītako vāyu upavāyati. yehi iha nivāpakabhojanāni dattāni bhonti śṛgālamahiṣāna śūkarāṇa kukkuṭāna poṣitāni māṃsārthāya vadhiṣyāmi tri tasya karmasya vipākato teṣāṃ [śītako vāyu upavāyati]	kissa kammassa vipākato tesaṃ sītakā vātā upavāyanti. yathā idha nivāpabhojanāni dentā honti. migānaṃ mahiṃsānaṃ sūkarānaṃ kukkuṭānaṃ thūlamaṃsatthāya [va]dhissāmā ti. tassa kammassa vipākato tesaṃ sītakā vātā vāyanti.	kassa ca kamma[ssa] vipākato tesaṃ sīto vāto paṭivāyatīti. idhaloke nivāpabhojanāni ye denti migānaṃ mahisānaṃ sūkarānaṃ kukkuṭānaṃ thūlamaṃsatthāya tassa kammassa vipākato tesaṃ sīto vāto paṭivāyati.
[E] [kasya karmasya vipākato teṣāṃ] hasteṣu nakhā jāyanti daṇḍā vā āyasā. yathā iha āyudh(ayān)āni dattāni bhonti. evaṃ yūyaṃ imehi āyudhehi itthaṃnāmaṃ grāmaṃ vā nagaraṃ vā nigamaṃ vā hanadhvaṃ manuṣyāṃ vā tiracchānagatāṃ vā. tasya karmasya vipākato teṣāṃ hasteṣu daṇḍā vāyasā jāyanti asino ca.	kissa kammassa vipākato hatthesu nakhā jāyanti asiyo vā āyasā. yathā idha āyudhāni detvā honti etha tumhe imehi āyudhehi itthannāmaṃ gāmaṃ vā janapadaṃ vā hanatha manusse vā tiracchānagate vā. tassa kammassa vipākato tesaṃ hatthesu nakhā jāyanti asiyo vā āyasā.	kassa kammassa vipākato pana asinakhā jāyantīti. idhaloke rājāno vā rājāmaccādayo vā paresaṃ hatthesu āvudhāni datvā evaṃ āṇāpenti. etha tumhe imehi āvudhehi itthannāmaṃ gāmaṃ vā nigamaṃ vā janapadaṃ vā manussatiracchānagate vā hanatha mārethā ti vadanti. tassa kammassa vipākato tesaṃ hatthesu asinakhā jāyanti.
[F] kenaiṣa Saṃjīvo. tatra teṣāṃ nairayikānāṃ evaṃ bhavati saṃjīvaṃ kālasūtrabhūtikaṃ tenaisa Saṃjīvanirayo.	ken'eso Sañjīvo nirayo. tatth'eva nerayikānaṃ evaṃ hoti. sañjīvāma hā virūhāma. ten'eso Sañjīvo nirayo nāma pi'ssa Sañjīvo nirayo.	

[G] Sañjīvamhi ca niraye
uddhampāde adhosire
olambayitvā tacchanti
vāsīhi parasūhi ca ||1||
yadā ca tacchitā honti
atthīni avasissanti
atha nesaṃ chavimaṃsaṃ
rūhiraṃ c' upajāyati ||2||
tato nakhehi tiṇhehi
āyasehi sayaṃbhuhi
aññamaññaṃ vivādenti
kuddhā kodhavasānugā ||3||
asiyo āyasā tesaṃ
nakhā hatthesu jāyati
ye[h']aññamaññaṃ chindanti
paduṭṭhamānasā narā ||4||
tesaṃ saṃchinnagattānaṃ
sīto vāyati māluto
sabbaṅgajanano tesaṃ
bhuso kammavipākajo ||5||
evaṃ ñatvā yathābhūtaṃ
abhiññāya Tathāgato
Sañjīvaṃ iti akkhāsi
āvāsaṃ pāpakamminaṃ ||6||

[H] evam vitthārena satthārā dīpitaṃ atthaṃ saṃkhepena dassetum āha.

lobhamohabhayakkodhā
ye narā pāṇaghātino
vaddhayitvāna hiṃsanti
Sañjīvaṃ yanti te dhuvaṃ ||

atha ken 'atthena panāyaṃ Sañjīvanāmako nirayo ti vutto ti. imaṃ pañhaṃ visajjetuṃ āha.

saṃvaccharasahassāni
bahūni pi hatāhatā
sañjīvanti yato tattha
tato Sañjīvanāmako ||

tattha niraye nerayikasattā yasmā bahūni saṃvaccharasahassāni hatāhatā māritāmāritā punappunaṃ sañjīvanti. tasmā Sañjīvanāmako nirayo ti adhippāyo.

evaṃ ñatvā yathābhūtaṃ
abhiññāto Tathāgato
Sañjīvam iti akkhāsi
āvāsaṃ pāpakammanaṃ ||

Notes. — I. Mahāvastu : il manque le vers [2] aux mss utilisés par Senart ; 5, c : Senart : °jvalanas° mais mss °jaraṇas° °jvaraṇas° °jvaranas° ; [B] : le début de cet alinéa : evaṃ... upapadyanti, rejeté en note dans l'édition du Mahāvastu, est confirmé par la LPÑÑ. Il était d'ailleurs donné par les 6 mss de Senart ; mss : °vividhāni° ; [D, E] : les passages entre crochets sont une heureuse restitution de Senart [I, p. 383] pleinement vérifiée par la LPÑÑ ; [F] sur le passage souligné (Senart ne s'est pas aperçu qu'il était corrompu), cf. les remarques à la suite de la traduction ; de même pour la restitution de Senart en [α] : Saṃjīvaṃ nāma.

II. Lokapaññatti : [α] : °ayaso° (et sic semper) ; °tattha te niraye° °kudharahi° °oravā te° ; [β] : te jana saṃchavi° ; [γ] : °lahujātaranti° ; [A] : °parājitarājā vā° °kāsaṃ karonti° ; [B] : °aññesaṃ pi vidhānaṃ° ; [D] : °tesaṃ saṃkitakā vātā° °yathā ima nivāsa° °tulamaṃsattāya dhissāmā ti° ; [F] °viya Sañjīvo nirayo ; 1, b : °siro ; 2, b : °avasesatā ; 3, b : °bhūhi ; 4, a : asi vā ayasā° ; c : °ye añño° ; 5, d : bhūso° ; 6, a : yatha° ; d : āvāsa°.

III. ChGAṭṭhakathā [B : ms. birman de l'India Office ; M. 2 : ms. mūl de la Bibliothèque Nationale] : [α] °kudhārīhi° (B), °kuddālīhi° (M. 2) ; [γ] ; °khurā asirūpā° (B) ; °visakadalī° (M. 2) ; °kammabalena (M. 2) ; °byantī gataṃ° (M. 2 : et sic semper) ; [A] : °sapattavanto vā amittaverikā° (B) °jitarājāno° (B) ; [E] : imaṃ nāma° (B) ; 6, a °bhūtim (B). Pour le 1er vers extrait de la ChGD, cf. les var. de M. 2, indiquées *supra*, p. 58, n. 2.

Dans la traduction ci-dessous, la première colonne répond à la fois au Mahāvastu et à la LPÑÑ (cf. en G la traduction des stances qui, dans le MVstu sont en tête), la seconde à la ChGA.

[α] L'enfer que l'on nomme le Saṃjīva est brûlant, tout plein de flammes, incandescent et s'étend sur beaucoup de lieues. [Quand] les êtres infernaux (les damnés) y entrent, des gardes infernaux les suspendent les pieds en l'air et la tête en bas, pour les tailler à coups de hachettes, de cognées et de haches. Et pendant qu'on les taille ainsi, [les gardes infernaux] jetant par terre (?) les os de leur squelette dépouillés de chair, ils tombent, cette cruelle douleur leur ayant fait perdre connaissance.

[β] [Par l'effet de] leurs [actes passés]... un vent frais leur souffle dessus, qui fait repousser leur sang, leur chair et leur peau.

[γ] Il leur surgit aux mains [ou dans les mains] des ongles ou des épées [MVstu, *infra* : bâtons] en fer. Ayant développé à l'égard les uns des autres des pensées d'hostilité, ils se disent : Celui-ci m'a fait cela ...jadis lui, de moi ... Allons, que moi, à l'instant ...S'étant jetés tous ensemble les uns contre les autres, ils se détruisent ainsi que forêts de palmiers.

[δ] Ceux qui naissent là éprouvent des souffrances immenses, amères, des douleurs poignantes, âpres et n'arrivent à mourir [litt. à avoir fait leur temps] qu'après que [la force de] ces actes mauvais est arrivée à son terme.

[A] Par la maturation de quel acte les êtres naissent-ils en cet endroit ? Comme, en ce monde, adversaires, rois vaincus, gens en procès pour des champs et des terres, gens en vendetta, rois ennemis, voleurs et brigands meurent après avoir développé à l'égard les uns des autres un

L'enfer que l'on nomme le Saṃjīva est en feu, tout plein de flammes, incandescent, et s'étend sur beaucoup de lieues. [Quand] les êtres infernaux (les damnés) y entrent, des gardes infernaux — emblèmes de leurs actes passés — munis de hachettes, de cognées et de haches, les dépouillent de toute leur chair et de tout leur sang, puis quand il ne reste d'eux que leur squelette, coupent celui-ci en morceaux. Comme en ce monde [les charpentiers], qui ne veulent que le cœur de l'arbre, commencent par dépouiller l'aubier, puis équarrissent le cœur, c'est de la même manière que les gardes infernaux équarrissent [les damnés]. Incapables de supporter cette souffrance, ceux-ci perdent connaissance et tombent.

Mais à cet instant précis, par l'effet de leurs actes [passés], un vent frais se met à souffler : à peine les a-t-il touchés, que [leur] sang, [leur] chair et [leur] peau [re]poussent.

Et encore, il leur surgit aux mains des ongles de fer, en forme d'épées. Et les êtres à qui ces ongles ont poussé se regardent entre eux en ennemis. Développant en conséquence un sentiment d'hostilité, ils se disent : Autrefois celui-ci m'a tué, assassiné, détruit — qu'à l'instant, à mon tour, je le tue, l'assassine, le détruise ! Ils s'élancent : ils se taillent les uns les autres en pièces et en morceaux, comme des forêts de palmiers ou de bananiers, s'infligeant [réciproquement] la mort.

Mais de nouveau, par l'effet de leurs actes [passés] un vent frais se met à souffler, etc., comme il est dit [plus haut].

Ils éprouvent de la sorte une immense souffrance, et n'arrivent à mourir [litt. à avoir fait leur temps] qu'après que [la force de] ces actes est arrivée à son terme.

Et maintenant, si l'on demande par la maturation de quel acte les êtres naissent en cet endroit [voici la réponse]. Comme, en ce monde, rivaux, adversaires, gens en procès pour une terre, rois ennemis, voleurs et brigands [litt. briseurs de villages] meurent après avoir déve-

sentiment d'hostilité [réciproque], par la maturation de cet acte les êtres renaissent dans cet [enfer].

[B] Mais les êtres naissent aussi en cet endroit par la maturation de divers autres actes mauvais. Ce qui précède n'est en effet que la cause principale de l'arrivée dans cet [enfer], ceux qui y arrivent y subissent [accessoirement] la maturation d'autres mauvaises actions encore.

[C] Par la maturation de quel acte sont-ils taillés [en pièces] ? Comme ils ont, en ce monde-ci, taillé ou fait tailler [en pièces] des créatures vivantes, par la maturation de cet acte ils sont taillés [en pièces].

[D] Par la maturation de quel acte un vent frais arrive-t-il vers eux ? Comme en ce monde ils ont jeté ou donné à manger aux bêtes, [telles que] buffles, porcs ou poules, afin de les engraisser et en se disant : Nous les tuerons, — par la maturation de cet acte [en enfer] un vent frais arrive vers eux.

[E] Par la maturation de quel acte [leur] surgit-il aux mains [ou dans les mains] des ongles ou des épées de fer ? Comme, en ce monde-ci, ils ont distribué des armes en disant : Allez ! avec ces armes, frappez tel village ou tel pays, ou bien tels hommes ou animaux, — par la maturation de cet acte il leur surgit aux mains [ou dans les mains] des ongles ou des épées de fer.

[F] Pourquoi [s'appelle-t-]il : l'Enfer Saṃjīva [i.e. de la Vie renouvelée] ? En cet endroit-là, il vient aux créatures infernales l'idée que voici : Nous renaissons, hélas ! il nous repousse [un corps] ! C'est pour cela que cet enfer Saṃjīva [s'appelle du] nom de Saṃjīva.

....

loppé un sentiment d'hostilité réciproque, par la maturation de cet acte, les êtres renaissent en cet [enfer].

— C'est-à-dire qu'il faut considérer que les êtres naissent là en raison de la maturation des mauvaises actions qui ont ainsi été énoncées.

Si l'on demande : Par la maturation de quel acte sont-ils taillés [en pièces]? [voici la réponse]. Comme en ce monde-ci, ils ont taillé ou fait tailler [en pièces] des créatures vivantes, soit parce qu'ils en avaient l'autorité [rois ou juges condamnant des hommes au supplice ?], soit pour leur viande, soit par colère, par la maturation de cet acte, ils sont taillés [en pièces].

Si l'on demande : Par la maturation de quel acte un vent frais leur souffle-t-il dessus ? [voici la réponse]. Comme en ce monde-ci ils ont jeté ou donné à manger aux bêtes [telles que] buffles, porcs ou poules, afin de les engraisser [en se proposant de les tuer ensuite], par la maturation de cet acte, [en enfer] un vent frais leur souffle dessus.

Si l'on demande : Par la maturation de quel acte [leur] pousse-t-il [aux mains] des ongles [pareils] à des épées ? [voici la réponse]. Comme, en ce monde-ci, des rois, ministres d'État ou autres officiers, mettent des armes aux mains d'autrui, puis prononcent cet ordre : Allez ! avec ces armes, frappez, massacrez tel village, bourg ou pays, ou tels ou tels hommes ou animaux, — par la maturation de cet acte il leur pousse aux mains [en enfer] des ongles [pareils à des] épées.

[H] Pour enseigner en abrégé le sujet traité de la sorte en détail par le Maître, [notre texte] dit :

[G] « Et dans l'enfer Saṃjīva, suspendus les pieds en l'air, la tête en bas, on les taille avec des hachettes et des cognées.

« Au moment où ils sont [ainsi] taillés [il finit par ne plus leur] rester [que] les os : mais alors il leur repousse et sang et chair et peau.

« Puis, avec des ongles acérés, en fer et qui ont poussé tout seuls ils se battent entre eux, furieux et emportés par la colère.

« Il leur pousse aux mains des épées de fer en guise d'ongles, avec lesquelles ces hommes à l'esprit perverti se déchirent les uns les autres.

« Sur eux, quand leurs membres ont été entièrement taillés en pièces, une brise fraîche vient à souffler, puissante, produite par [la force de] leurs actes [passés] et qui fait renaître leurs membres au complet.

« Ayant reconnu cela, ayant pénétré cette matière à fond en sa vérité, le Tathāgata a nommé [cet enfer] le Saṃjīva, séjour de ceux qui ont mal agi. »

« Ils vont immanquablement dans le Saṃjīva, les hommes qui abattent des créatures vivantes, poussés par l'esprit de lucre, la stupidité, la peur ou la colère, [ou bien] qui les font mourir après en avoir pratiqué l'élevage. »

Mais si l'on demande : Pourquoi [cet enfer] porte-t-il le nom de Saṃjīva ? pour répondre à cette interrogation, [notre texte] dit :

« Il porte le nom de Saṃjīva parce que durant bien des milliers d'années on y est tué et tué encore et que chaque fois l'on reprend vie. »

Parce que dans cet enfer les créatures infernales, durant bien des milliers d'années sont tuées, i. e. mises à mort, de façon répétée, mais toujours et toujours reprennent vie, pour cette raison il porte le nom de Saṃjīva : voilà le sens.

« Ayant reconnu cela en sa vérité, de par son savoir transcendant, le Tathāgata a nommé [cet enfer] le Saṃjīva, séjour de ceux qui ont mal agi ».

Remarques. — Le MVstu et sa version pāli dans la LPÑÑ sont assez proches pour que la traduction directe de celle-ci couvre les deux recensions. Nous allons relever les principales divergences. Au contraire, la version de la ChGA, inséparable cependant des deux autres textes, témoigne d'une certaine liberté. Elle s'écarte du MVstu de deux manières : 1° pour le contenu, par l'addition de diverses indications qui touchent à ce que nous avons déjà vu être la préoccupation spéciale de son compilateur, à savoir le mécanisme de la rétribution et le statut des êtres infernaux ; en face des extraits narratifs d'un Devadūta sūtra (version du Madhyama āgama) conservés dans la LPÑÑ, nous avions trouvé dans la ChGA un morceau didactique sur la nature des Gardes infernaux ; un écho s'en retrouve ici dans l'indication, absente de la LPÑÑ, que ces gardes, dans le Saṃjīva comme ailleurs, seraient des emblèmes du Karman, des images de l'Acte passé (karmanimitta) ; 2° pour la forme, par une fidélité plus grande à la norme pāli. Il en résulte que la ChGA est plus correcte, plus stable, plus aisée à entendre et qu'au contraire la LPÑÑ est heurtée et force parfois le sens des mots pāli — qu'elle démarque des mots sanskrits correspondants, plutôt qu'elle ne les prend dans l'usage pāli courant (comme s'y efforce davantage la ChGA); la grammaire de la LPÑÑ est plus embarrassée ; si l'on tient compte aussi des lacunes, on se rendra compte, à la lecture des lignes citées ci-dessus, du bien fondé des observations de M. Duroiselle sur la difficulté qu'on éprouve à traduire ce livre, quand on en est réduit, comme c'était son cas, au seul texte pāli. Et pourtant ces inconvénients mêmes font maintenant pour nous le prix de l'ouvrage. Il n'a rien ajouté à son original sanskrit. Sa maladresse est une garantie de fidélité. Les violences

que l'adaptation fait au pāli ne peuvent que rendre plus sûre la restitution du sanskrit qui a imposé ces violences à l'adaptateur malhabile. A travers le médiocre texte de la LPÑÑ on remonte plus franchement jusqu'au MVstu que par l'entremise de la ChGA, avec sa normalisation pāli.

E. Senart a soigneusement noté les principaux prākritismes et pālicismes du MVstu. Il sera intéressant, d'un point de vue comparatiste, de dresser parallèlement la liste des sankritismes contenus dans la LPÑÑ, où nombre de mots sont à ajouter au PTSD. Les remarques précédentes donnent leur juste valeur à ces additions : en effet, il ne s'agit pas de termes vivants, pris dans l'usage, et auxquels on aurait à rendre une place de plein droit dans le lexique pāli courant. Ils sont seulement un témoignage (d'ailleurs non négligeable) sur la façon dont un texte en sanskrit mixte, du genre du MVstu, se présentait à l'esprit et au sentiment linguistique d'un pālisant indochinois.

Parasu = skr. paraśu est une forme rarissime en pāli, où le mot se lit communément pharasu ; kuṭhārahi instr. pl. évoque le msc. kuṭhāra (skr.), en face de pāli kuṭhārī, fém. ; sūdeti « tuer, massacrer » = skr. sūdayati est à ajouter au PTSD ; paṭiverika (prativairika) de même, à la suite de paṭivera (prativaira) « vengeance » ; nous avons déjà relevé le sanskritisme āyudha (pāli āvudha) « arme ». En [A] les deux versions pāli donnent : . . . gāmaghātakā (ChGA) et gāmahatā (LPÑÑ) « des brigands, pilleurs de villages ». Ce mot est appuyé sur le terme précédent corā « des voleurs ». La forme de la ChGA s'éloigne tout à fait du MVstu, où nous avons saṃgrāmagatā[ḥ] « ceux qui vont au combat ». La LPÑÑ se place entre les deux. Pour le sens, le MVstu va fort bien : il s'agit d'hostilité et de torts réciproques. Mais n'est-ce pas là une réinterprétation d'un primitif *grāmahata « brigand » (= grāmaghāta, cf. pāli, nāgahata « tueur de serpents », etc.), plus logiquement introduit par caura « voleurs », qui précède ? De même en [B] l'élargissement āyudha-yānāni « [ils leur donnent] des armes *et des chars* [en leur disant : allez massacrer, avec ces armes, tel village, etc.] », au lieu de āyudhāni (LPÑÑ) āvudhāni (ChGA), nous paraît hétérogène. On fournirait aux exécutants des moyens de transport. Mais il n'est pas dans le style ordinaire de ces petites illustrations en raccourci de l'effet karmique d'introduire dans la scène terrestre (« l'acte ») autre chose que les antécédents exacts de la scène infernale (« la rétribution »). Les armes dont ils auront usé en ce monde se retrouveront aux mains des damnés — exactement comme il leur revient de la chair sur les os, pour souffrir encore, uniquement parce qu'ils avaient « fait » de la chair aux animaux engraissés par eux, à seule fin de leur donner la mort. Quant aux chars, selon cette logique rétributive très spéciale, il n'en est évidemmment pas question.

La construction est souvent embarrassée. Le Mahāvastu, dans ce passage, emploie fréquemment la tournure : verbal à sens passif + formes personnelles du vb. être, le sujet réel de l'action et son objet réel entrant respectivement dans ce plan grammatical, le premier à l'instrumental, le second au nominatif, e.g. yehi bhojanāni dattāni bhonti « par qui des aliments ont été donnés ». La ChGA simplifie et passe à la tournure directe : ye bhojanāni denti « [ceux] qui donnent des aliments ». Mais la LPÑÑ hésite entre ces deux tournures, différentes, mais l'une et l'autre claires : d'où des solutions gauches ou incorrectes, qui divergent de celles du MVstu, sans se résigner à les abandonner tout à fait. L'instrumental du sujet réel disparaît, remplacé par le nominatif, le complément passe à l'accusatif, les formes personnelles du verbe être sont conservées, mais le verbe principal se présente sous des aspects insolites. Il est parfois au gérondif indéclinable en -tvā : āyudhāni detvā honti. Il offre ailleurs l'aspect du participe présent : bhojanāni dentā honti, ce qui est régulier. Mais le plus souvent, il semble que la LPÑÑ ait interprété le verbal sanskrit en -ta (msc. pl. tā[ḥ]) comme le nom d'agent en -tar (msc. sg. -tā, fixé, en cet emploi, sans déclinaison), ce qui lui a fourni une forme périphrastique, dépourvue, en l'espèce, de la valeur de futur qui est normale en skr. classique : tacchitā bhavanti (MVstu, noter la forme prākrite-

pāli) « ils sont taillés en pièces » > tacchetā honti « ils sont *tailleurs-en-pièces* » (LPÑÑ), contre tacchanti « ils taillent en pièces » (ChGA). Grammaticalement cette dernière forme est meilleure. Pour la comparaison des textes, non : car elle supprime un renseignement indirect sur l'état de texte originel et efface un problème que la LPÑÑ a du moins le mérite de poser, et qu'elle poserait encore, si nous n'avions qu'elle pour connaître le MVstu. Les formes variées prises dans nos mss par la racine takṣ- (prākritisée en tacch- dans le MVstu) nous ont paru devoir être conservées telles quelles : tacchanti, tacchayanti (pass.), tacchitā, tacchetā (périphrastiquement, avec honti), tacchāpetā (LPÑÑ); tacchanti, tacchiyanti, tacchapenti (ChGA) ; cf. MVstu, tacchanti, takṣyanti, takṣiyanti, tacchitā[ḥ].

Dans le passage métrique, la LPÑÑ emploie la tournure neutre « il leur naît de la chair et de la peau, etc. » nesaṃ chavimaṃsam ruhiraṃ c'upajāyati (2, c-d). Un copiste a absurdement mis nakha « ongle », au singulier, pour faire l'accord avec le verbe en 4 a-b : nakho... jāyatī ; mais cf. *ibid.*, 4, c : ye[hi], = MVstu : yehi... « [il leur pousse des ongles] avec lesquels... ». Au même endroit 4, d, la LPÑÑ manque la tournure sanskrite mana[ḥ]-sārakā[ḥ], Senart, p. 378 : « [ces êtres viciés] jusqu'au fond de l'âme », et s'en tire par une paraphrase. Pour le dernier vers, commun aux trois textes et qui revient comme un refrain dans le MVstu, la lecture śāstā du skr. semble préférable au pāli ñatvā « ayant reconnu », qui double inutilement abhiññāya (LPÑÑ), tandis qu'au contraire le redoublement des désignations du Buddha « le Maître, ...lui, le Tathāgata » est un effet de style très ordinaire. Une fois de plus la ChGA efface le problème en corrigeant arbitrairement abhiññāya en abhiññāta « doué de la science transcendante ».

Une comparaison avec la LPÑÑ permet d'améliorer le texte du MVstu sur trois points principaux :

— le début de l'exposé en prose, mss Saṃjīvakasya karmasya... doit se lire, comme Senart l'avait bien vu : Saṃjīva... ‖ kasya k°. Les points répondent à toute une description dont Senart avait pressenti la disparition (cf. p. 382 : « ma correction : Saṃjīvaṃ nāma ‖ kasya k° se fonde sur la nécessité de rétablir le parallélisme avec les autres parties. Cette nouvelle peinture des enfers est du reste assez mal conservée. Indépendamment de la lacune qui doit exister ici puisque la description même du Saṃjīva fait défaut, il s'en trouve plusieurs autres qu'a pu faciliter la répétition fréquente de formules semblables... ») : nous avons maintenant dans la LPÑÑ une version de ce début qui manquait. Il faut sans doute restituer : Saṃjīvo nāma... plutôt que Saṃjīvaṃ nāma : le nom de cet enfer est évidemment msc. (cf. I, p. 17, l. 6, kenaiṣa Saṃjīvo) ; il est vrai qu'on lit ensuite : ...Saṃjīvaṃ, apparemment au nom. sg. nt ; mais c'est là une mauvaise lecture. Cette désinence -am, dans le texte métrique (I, p. 9, l. 8), est en effet celle de l'accusatif (régi par ākhyāsi). Elle n'a passé dans la prose que par une erreur cléricale. De même pour Kālasūtraṃ (Senart, p. 17, l. 8, Kālasūtraṃ nāma, corr. °sūtro nāma, avec trois des mss). Tous les mss ont correctement Saṃghāto nāma = Senart, p. 21, l. 1, bien que le vers de la p. 9 lise ...Saṃghātaṃ, à la suite de Kālasūtraṃ : la construction réclame là — et là seulement — cet accusatif ; mais ākhyāsi est loin de ces régimes, ce qui paraît avoir embrouillé les choses : nous avons vu que le vers lui-même rétablit le nominatif aux pāda d-e. — Une autre possibilité (qui pour nous ne changerait rien) serait que le compilateur de MVstu, I, p. 9, l. 2 sq., ait altéré la stance énumérative (noter que celle-ci est au nominatif, construite avec la stance suivante : ity ete...ākhyātā, dans toutes les attestations parallèles, *supra*, p. 93 et n. 1, 2, sauf MVstu et LPÑÑ). La stance aurait dans ce cas bien été, à l'origine, au nominatif mais le compilateur la prenant ailleurs sous cette forme, l'aurait altérée en la faisant entrer dans le cadre particulier de son exposé (...narakān ākhyāsi Gautamaḥ...). En tout état de cause le rapport de la LPÑÑ et de l'état de texte publié par Senart reste toujours aussi sûr et serré.

— au vers 5, c (= I, p. 10, l. 16), les mss ont : sarvaṅgajvaranas°, °ṃgaṃjaraṇas° et °ṅgaṃjvaraṇas°. La restitution de Senart : sarvaṅgajvalanas° n'est pas satisfaisante. Il ne la présentait d'ailleurs pas sans réserve : « ...si on l'admet, il faut comprendre que les membres coupés, tailladés, sont d'abord arrachés, enlevés par un vent glacé qui redouble la souffrance des suppliciés et auquel succède une sensation de brûlure qui parcourt tout le corps » (p. 378-79). La lecture °jananas° lève toute difficulté : ce vent leur « refait » un corps. Le vent froid, dans ces enfers brûlants, est d'ailleurs une torture non par lui-même, mais seulement par le fait qu'il rend une vie promise à de nouveaux tourments. En soi il serait un bien : il rend aux damnés la chair que leurs bourreaux avaient arrachée. Action revivifiante, transposant rétributivement le « don » de chair (par le don d'aliments) que les éleveurs, etc., ont fait aux créatures : mais la suite répond au crime d'avoir tué les bêtes ainsi engraissées, c.-à-d. au crime de ne leur avoir « donné de la chair » que pour les faire souffrir en elle. Telle est la minutie de la rétribution aux enfers : une sorte de comptabilité en images du doit et avoir karmique.

— l'exposé en prose relatif au Saṃjīva se termine, comme les paragraphes concernant les autres enfers, par une indication étymologique : tatra teṣāṃ nairayikānāṃ etad bhavati : Saṃjīvaṃ kālasūtrabhūtikaṃ. tenaisa Saṃjīvanirayo. Ces expressions obscures inspirent à l'éditeur la note que voici : « En prenant bhūti dans son sens le plus ordinaire de *prospérité*, *succès*, on pourrait traduire kālasūtrabhūti : le triomphe de Kālasūtra ou de la Mort. Le nom de Saṃjīva serait alors rattaché à cette explication par une sorte de jeu de mots portant sur la double valeur de bhūti qui signifie aussi *existence*, *origine*. J'estime plus vraisemblable d'admettre que bhūti, dans l'expression kālasūtrabhūti, a uniquement le dernier sens. On accepterait pour kālasūtra une signification très voisine de karman, que la suite va nous suggérer tout à l'heure. On traduirait : Les damnés ont cette pensée : c'est par l'enchaînement inéluctable des destinées que l'on renaît dans le Saṃjīva. C'est pour cela que cet enfer a reçu le nom de Saṃjīva...; ce qui est certain, c'est que iti [l'enclitique marquant la fin de tout passage en discours direct] manque après °bhūtikaṃ... » (p. 383). Mais il y a d'autres objections : c'est par une confusion, nous venons de le voir, que Senart a pu croire que Saṃjīvaṃ fût attesté comme nom. nt. sg., en dehors du passage en question, où en réalité il ne fait que reproduire mécaniquement et abusivement l'aspect de l'acc. msc. imposé, dans la stance correspondante, par une construction grammaticale toute différente. Mieux encore : la traduction de Senart ne repose que sur la valeur donnée par lui au mot kālasūtra : or cette valeur est à rejeter entièrement. Cf. p. 384 : « kālasūtravaśena : *par la puissance du kālasūtra*. Ici ce kālasūtra, ce *fil du temps*, devrait représenter non pas la mort comme quelquefois, mais l'enchaînement des destinées successives produites par le karman, dont kālasūtra deviendrait ainsi essentiellement synonyme ». Senart a eu cependant un instant de doute : « ou bien kālasūtra ne désigne-t-il pas tout simplement un instrument de torture, au moyen duquel les damnés sont déchirés en lambeaux ? » Suggestion inexacte, mais qui se rapprochait davantage de la vérité : dans la nomenclature infernale, nous avons eu l'occasion de reconnaître déjà que kālasūtra ne désigne pas un *instrument* de torture — et bien moins encore « l'enchaînement des destinées » — mais un *accessoire* du supplice, ce supplice étant comparé, par une métaphore soutenue, à l'équarrissage d'un tronc d'arbre : le kālasūtra, c'est le cordeau noirci qu'on fait claquer le long des lignes que devra suivre la hache ou la scie (*supra*, p. 79). Du même coup tombe l'interprétation si compliquée avancée par Senart à propos du paragraphe précédent. Il faut y reconnaître simplement une de ces lectures incohérentes dont le Mahāvastu, tel que nous l'atteignons, est coutumier. Senart a reconnu que le début du paragraphe suivant, consacré au Kālasūtra (i. e. à l'Enfer K°), fait difficulté : il en est de même pour la fin du Saṃjīva, et le nom du Kālasūtra — c.-à-d. non de l'instrument ou de l'accessoire du supplice, mais bien de

l'Enfer qui lui doit son appellation — au milieu de cette confusion, a passé de quelque manière du début du § 2 à la fin du § 1. Le texte de celui-ci, confirmé par la LPÑÑ, est bon et clair jusqu'à [...evambhavati] saṃjīva... [°aṃ, Senart, d'après un seul ms., les cinq autres ont : °a] « Il leur vient cette pensée : Revi... ». Il devient ainsi plus que vraisemblable que le cri arraché aux damnés par l'horreur de leur condition infernale était bien, dans l'original sanskrit tout comme en pāli : « Nous revivons, hélas ! il nous repousse [un corps] » et non pas, sur un mode métaphysique : « C'est par l'enchaînement inéluctable des destinées, etc. ». La cosmologie rétributive, dans ces peintures de l'enfer, doit justement tout son style au fait qu'elle y est mise en images, non en formules philosophiques. Ce sont de petites scènes vives et enlevées : la correction proposée ici en restituera un assez bon modèle.

En I, p. 17, l. 1 (*supra* D), MVstu : śṛgāla « chacal », parmi des animaux d'élevage, est sûrement fautif, pour mṛga, terme générique = animaux.

Ces quelques rectifications mises à part, il reste que la découverte inattendue d'une traduction pāli, couvrant 16 pages du Mahāvastu, fournit souvent l'occasion d'apprécier, en le confirmant, le travail d'édition et d'interprétation dont cet ouvrage a bénéficié, entre les mains d'E. Senart. On peut en prendre, entre bien d'autres exemples, celui de l'importante expression technique ādhipateyamātraṃ, pour laquelle nous n'avons eu qu'à suivre sa traduction : « Mais ce n'est là que la cause principale de la renaissance dans cet enfer » (p. 383, où le pālicisme est signalé) : toute l'évolution de la cosmologie bouddhique vérifie cette suggestion. Il s'agit bien, pour les damnés, d'être condamnés « au principal » à renaître dans tel ou tel enfer, qui comporte un certain niveau général de torture — et aussi (bien que le Mahāvāstu ne le dise pas expressément) une certaine durée de l'existence (ou des existences renouvelées). Accessoirement, ces « êtres infernaux » sont en outre condamnés à des supplices variés : ceux-là mêmes dont le passage visé introduit la liste : équarrissage, ongles en épées, etc. Si l'on rapproche de cette description encore relativement sobre l'état beaucoup plus complexe attesté e.g. par le Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra, où des centaines de peines accessoires sont décrites sous la rubrique des grands enfers, on voit comment cette dernière donnée reste le développement des traditions plus anciennement exprimées dans le Mahāvastu. Chaque exposé relatif à l'un des 8 enfers, commencera, dans le grand Sūtra cosmologique, par un paragraphe décrivant *le principal* de l'enfer, avant que l'on ne passe au détail des innombrables supplices qui s'y pressent. On concevra, en se référant à Senart et à son texte, que ces introductions interviennent dans le SSU, ādhipateyyamātraṃ.

En ce qui concerne l'historique des deux compilations birmanes, une importance exceptionnelle s'attache au fait que la ChGA ne se contente pas ici, par exception, de substituer les Kārikā de la Chagati/Ṣaḍgati aux vers que donnent la LPÑÑ et le MVstu ; à la suite des deux Kārikā relatives au Saṃjīva, elle a reproduit en outre un des vers de l'autre série, et le plus marquant, car il constitue proprement le refrain du développement versifié passé du MVstu à la LPÑÑ. Le compilateur de la ChGA (en quelque langue que cette compilation ait été primitivement exécutée) a donc indubitablement disposé d'un texte comprenant, outre ce qu'il a jugé bon de reproduire, les morceaux mêmes qui sont en plus dans le *textus amplior* de la LPÑÑ, comparée à la ChGA : il est peu douteux, par conséquent, que cette rédaction dont il a tiré parti n'ait été la LPÑÑ elle-même, sous une forme ou sous une autre, très proche dans tous les cas de celle que nous lisons.

En même temps qu'elle fournit des ressources nouvelles pour l'étude du Mahāvastu, la substantielle identité de cet ouvrage et du groupe Lokapaññatti-Chagati aṭṭhakathā (chapitre des Enfers) offrira, à l'égard de ces compilations, l'intérêt immédiat de résoudre le singulier problème de forme qui s'est plusieurs fois posé à nous. Lorsque deux textes représentant manifestement une même tradition (malgré un léger décalage de la ChGA par rapport à la LPÑÑ) et ayant le même contenu, s'expriment toutefois différemment, avec par exemple des alternances de synonymes entrant dans des tournures grammaticales équivalentes mais distinctes — ce que nous avons vu maintes fois être le cas — l'explication la plus simple est que l'on ait affaire à deux traductions indépendantes d'un original rédigé dans une autre langue.

Hypothèse qui aurait pu se faire admettre, présentée comme telle : mais nous en avons, dans ce qui précède, fait l'économie, pour attendre d'avoir à montrer l'original qu'elle postule. Sur le tableau synoptique mettant ci-dessus en parallèle MVstu, LPÑÑ et ChGA, on retrouvera les variations caractéristiques qui nous étaient apparues entre la LPÑÑ et la ChGA. Mais le Mahāvastu, établi en regard des deux textes pāli, suffira à en rendre compte. On a affaire à deux traductions indépendantes du même texte sanskrit, l'une plus littérale (LPÑÑ), l'autre mieux réduite à la grammaire pāli normale (ChGA) — e. g. ChGA : sajīvake satte... contre LPÑÑ : *jīvantuke pāṇake... et MVstu : jīvanto prāṇakā, etc. — fait d'autant mieux assuré que leur comparaison à ce troisième terme introduit et explique entre les deux compilations secondaires un ordre logique que leur étude n'aurait pu négliger sans péril : la ChGA marque en effet un effort de normalisation, du point de vue du pāli commun, qui lui assure un caractère illusoire de simplicité, résultant surtout d'un manque de fidélité. Plus correcte, en apparence, que la LPÑÑ, elle reste pourtant, historiquement, un moins bon texte et n'aura à être prise en considération qu'à titre subordonné.

Il s'en faut d'ailleurs que cette observation épuise le problème des relations entre les deux ouvrages pāli. Car si les alternances de détail relevées pour le chapitre des enfers s'expliquent par commune référence soit au Devadūta soit au Mahāvastu, on est nécessairement conduit, par l'application du même critère, à supposer qu'il doit y avoir aussi d'autres textes sanskrits, toujours en deux traductions parallèles, mais indépendantes, derrière les nombreux passages où ChGA et LPÑÑ se retrouveront d'accord par le contenu, toujours sous les mêmes divergences de forme : ce qui engage les deux tiers du premier de ces deux textes et la moitié au moins du second. Ni le

Mahāvastu ni le Devadūta sūtra ne couvrent ces multiples coïncidences : il faut donc chercher ailleurs.

Mais comment convient-il de chercher ? Les résultats obtenus pourraient inciter à comparer aux compilations birmanes les divers textes sanskrits — originaux ou traduits en chinois et en tibétain — qui traitent de cosmologie, ou mieux, de la rétribution dans le cadre d'une cosmologie. En fait on ne tarderait pas à relever, ne serait-ce qu'avec le Saddharmasmṛtyupasthāna, plusieurs concordances notables ; toutefois elles porteraient surtout, autant que nous ayons pu en juger, sur des points de détail. C'en est bien tout le danger, eu égard au caractère plastique, ou pour ainsi dire associatif, des traditions bouddhiques, où tant de morceaux se combinent et s'échangent librement d'un ouvrage à un autre, d'un cycle à un autre, voire même d'un canon à un autre. Presque tout texte bouddhique d'un peu d'étendue, même parmi les plus anciens, doit être considéré comme une compilation à l'exécution de laquelle a présidé une certaine intention, réfléchie par le choix des matériaux, largement tirés d'un fond commun. Un morceau n'a donc de sens, là où on le trouve édité ou réédité, que dans la dépendance de ce choix fondamental, de ce qui l'a pu déterminer et du contexte qui porte la marque de ces circonstances. Les mêmes matériaux reparaîtront souvent dans de tout autres contextes, inchangés, sauf (et c'est l'essentiel) en ce qui pourra se reporter sur eux de l'ordre nouveau où ils entrent en composition : un excellent exemple, dans le cadre même de la présente recherche, en serait fourni par les passages sur les peines infernales, communs au Bālapaṇḍita et au Devadūta sutra du Majjhima nikāya.

Une correspondance de détail, si étroite soit-elle, n'est par conséquent jamais un critère absolu de filiation : elle ne vaudra que dans un ensemble historique, où il importera que la disposition et l'intention des divers ouvrages soient au préalable éclaircies et notées à leur juste valeur. C'est tout particulièrement le cas pour les compilations birmanes, dans la mesure où elles sont tributaires du texte sanskrit. Nous ignorons trop entièrement le nombre et la nature des ouvrages sanskrits représentés dans la bibliothèque des pālisants à qui nous devons la ChGDīpanī, la ChGA et la LPÑÑ pāli pour qu'il nous soit permis de reconstituer, en empruntant des morceaux de toutes mains, l'hypothétique compilation qui aurait précédé et déterminé leurs traductions. Dans les pages qu'on vient de lire, leurs obligations directes à l'égard d'un Devadūta sūtra sanskrit comme à l'endroit du Mahāvastu n'ont été que l'occasion de deux coups de sonde, qui posent le problème. On ne saurait valablement poursuivre l'examen de celui-ci sans envisager dans son

ensemble l'histoire des deux compilations rapprochées de la version pāli des ṢGK par les traditions indigènes.

Pour ce travail, on a la bonne fortune que la critique philologique, par exception, se trouve en mesure de remédier jusqu'à un certain point aux lacunes que présente encore l'histoire littéraire de la Birmanie : ChGA et LPÑÑ, telles que nous les avons analysées, laissent en effet apparaître par leur rédaction même plusieurs faits importants concernant cette histoire, dès que l'on instruit convenablement leur comparaison. Ce qui prime tout, c'est que toutes deux utilisent continuellement les mêmes sources. Les différences de présentation — qui consistent simplement en des omissions ou abrègements, le *textus amplior* appartenant en règle générale à la LPÑÑ, ou bien en de petits remaniements rapprochant la ChGA de la norme pāli — s'expliquent surtout (en dehors de cette dernière considération) par la dissemblance que nous avions notée plus haut entre les fins et les plans respectifs des deux ouvrages : la cosmologie de la LPÑÑ est plus descriptive, celle de la ChGA plus moralisante. Mais la coïncidence d'ensemble n'en oblige pas moins à restituer, derrière les deux versions, avec une singulière constance, les mêmes textes, semblablement groupés. Le nombre et la variété des morceaux qui composent ce choix concordant excluent la possibilité d'une rencontre fortuite. Il n'est pas admissible que le rédacteur de la ChGA pāli et celui de la LPÑÑ pāli, à supposer qu'ils aient eu sous la main les mêmes ouvrages sanskrits, les aient par surcroît employés dans le même ordre et y aient pris identiquement les mêmes passages. Un groupement de ce genre ne se refait pas deux fois.

La LPÑÑ étant plus complète, on eût pu penser, avant d'avoir procédé à l'examen détaillé des deux ouvrages, ou bien que son compilateur avait incorporé une partie de la ChGA, entre autres matériaux, au texte qu'il établissait ; ou bien, à l'inverse, que le compilateur de la ChGA avait procédé par extraits de la LPÑÑ : mais ces deux hypothèses viennent d'être éliminées par l'analyse plus poussée du fond et de la forme. Les rédactions des deux ouvrages pāli s'ignorent, tout en étant parallèles. Il faut donc de toute nécessité un troisième terme, qui les concilie : c'est là que se pose dans toute son ampleur le problème des sources sanskrites et de la cohésion de ces sources.

Car si les deux tiers de la ChGA et la moitié au moins de la LPÑÑ sont la traduction indépendante de textes sanskrits identiques, semblablement groupés, la plus simple attention prêtée aux possibilités logiques prouvera que le choix et le groupement initial de ces originaux doit constituer un fait de texte antérieur à la traduction.

Les implications historiques de cette simple remarque ne sont pas sans portée. Il faut que le commentateur de la Ṣaḍ/Chagati ait eu à sa disposition une compilation sanskrite où entraient les éléments de texte que nous retrouvons dans le Mahāvastu, le Madhyama āgama, etc., et il faut que cette compilation soit par ailleurs le texte original indépendamment mis en pāli par l'éditeur birman de la Lokapaññatti. D'un seul coup, toutes les sources sanskrites de la ChGA, en ses parties didactiques, et les principales sources de la LPÑÑ se trouvent réunies dans une source unique, dont la préexistence s'impose, *en sanskrit* : car le travail de compilation et le travail de traduction ayant été discriminés, en raison de la concordance de fond et la divergence de forme des traductions, et les deux traducteurs ayant par conséquent dû avoir accès, chacun à part, à cette compilation pour passer du sanskrit au pāli, il est évidemment nécessaire que la compilation initiale dont ils partaient ait été en sanskrit.

Au lieu de s'étendre en ordre dispersé, la recherche des sources sanskrites du cycle pāli birman se concentre donc en définitive en une question unique : existe-t-il, dans les traditions sanskrites directement ou indirectement conservées, une compilation à la fois scolastique et cosmologique pouvant passer pour l'antécédent immédiat et de la Lokapaññatti et de la Chagati aṭṭhakathā ?

CHAPITRE VI.

Les sources sanskrites du pāli birman (fin) : La Lokapaññatti et le Li che a p'i t'an louen.

Une remarque précédemment faite serait susceptible d'orienter l'enquête avec plus de précision encore. A un moment où les analyses qu'on vient d'esquisser n'avaient pas encore permis de distinguer l'œuvre d'un compilateur et celle des traducteurs en pāli, nous avions été amenés à conclure qu'en reconstituant, à coups de citations, toute une cosmologie *rétributive* pour servir de cadre aux Kārikā, le commentateur de celles-ci avait fait une besogne d'Abhidharma. Nous avions aussi observé que la tournure descriptive de ces morceaux, par contraste avec le formalisme analytique et la digestion scolastique de l'Abhidhamma pāli, eussent plutôt paru caractériser l'Abhidharma sanskrit des Sarvāstivādin, notamment dans celles de ses parties qui correspondent au troisième chapitre de l'Abhidharmakośa de Vasubandhu — où, par une singulière rencontre, figure précisément la citation autorisant à assigner, sur la foi du grand Docteur, les Ṣaḍgatikārikā à l'énigmatique Dhārmika Subhūti. Les deux remarques se recoupent et elles prendront une force nouvelle maintenant que le travail du commentateur se présente comme l'adaptation d'une compilation sanskrite préxistante : c'est sur celle-ci que va se reporter la qualification d'Abhidharma. La source sanskrite que nous cherchons ne serait-elle pas un Abhidharma Sarvāstivādin ?

Rappelons d'abord ce que sont — ou paraissent avoir été — les Abhidharma de cette école, et ce qu'il en reste. A la différence de la collection scolastique des Theravādin, graduellement constituée et d'une certaine homogénéité, sans qu'il semble que des ouvrages importants en aient été perdus, la collection Sarvāstivādin a eu une histoire très mouvementée. L. de La Vallée Poussin en donne cet aperçu compréhensif, au début de sa Cosmologie :

« La plus ancienne littérature du bouddhisme se divisait en deux parties

ou corbeilles : le Vinaya, règle et formulaire de la discipline monastique, histoire et commentaire de la discipline, le Dharma, depuis nommé Sūtra, collection des discours qui expliquent le Dharma, c.-à-d. tout ce qui intéresse directement ou indirectement le chemin du salut... surtout l'Octuple Chemin, les méthodes de contemplation et de méditation qui conduisent à la délivrance définitive de la douleur, c.-à-d. au Nirvāṇa : ceci est l'essentiel car « l'unique saveur de la Bonne Loi est la saveur de la délivrance ».

« Le Sūtra ou Dharma ne peut pas être exclusivement pratique. On ne combat efficacement la convoitise et la haine (*lobha, dveṣa*) qu'en détruisant l'aveuglement (*moha*) ; la loi morale la plus humble suppose la *samyag dṛṣṭi*, une opinion exacte sur la survie et la rétribution de l'acte. A plus forte raison l'élimination des passions et de leurs traces les plus menues, indispensable à la libération du cercle des transmigrations, suppose des lumières pénétrantes sur la nature des choses, sur leur caractère accidentel et passager. Les Sūtra continrent toujours, on peut le croire, beaucoup de psychologie et d'ontologie. Lorsque la catéchèse se développa, on édita de nombreux « discours du Buddha » qui sont des énumérations, munies de gloses, de termes techniques... Sans doute la première à constituer des corbeilles de Vinaya et de Sūtra, l'école de langue pāli fut aussi la première à compiler une troisième corbeille. Les premiers catéchismes avaient été incorporés au Sūtra. A des catéchismes nouveaux et plus systématiques on donna le nom d'Abhidharma, terme qui désignait une manière spéciale d'exposer le Dharma, et on affirma leur authenticité, sinon historique, du moins doctrinale, en les groupant dans une « corbeille » mise sur le même rang que les corbeilles de Vinaya et de Sūtra.

« [Mais] les Abhidharma pāli ne font pas partie de l'ancien patrimoine commun à toutes les sectes... Tandis que tous les sondages pratiqués dans les littératures canoniques du bouddhisme... nous révèlent des Vinaya et des Sūtra dépendants de la littérature pāli ou étroitement apparentés à cette littérature, rien n'y décèle la présence de répliques des Abhidharma pāli.

« L'école du *sarvāstivāda*... qui fut aussi une secte munie d'un Vinaya spécial et d'un canon propre... « creusa », elle aussi, le Dharma. A côté des « casuistes » (Vinayadhara), elle eut des « philosophes » (Ābhidhārmika). Un long travail, sur lequel nous sommes peu renseignés, aboutit à la rédaction de livres d'Abhidharma, Traités (śāstra) ou Ouvrages (prakaraṇa), le Jñānaprasthāna et ses six « pieds » (pāda), le Dharmaskandha, etc. Il y eut des « philosophes » qui s'en tinrent à cette première couche de littérature

savante. (L'Abhidharmakośavyākhyā parle d'Ābhidhārmika ṣaṭpādābhidharmamātrapāṭhin « qui ne lisent que l'Abhidharma à six pieds »...) Mais le travail spéculatif se poursuivait, et, vers la fin du premier siècle de notre ère [ou le début du second] (concile de Kaniṣka), un commentaire fut écrit sur les Traités, la Vibhāṣā, œuvre collective, qui donna son nom à tous les docteurs qui l'adoptèrent. Les Vaibhāṣika sont les philosophes qui se réclament de la Vibhāṣā. Le centre de l'école paraît être le Kaśmīr, bien qu'il y ait des Vaibhāṣika en dehors du Kaśmīr...

« Il est fâcheux que nous connaissions mal les Abhidharma des Sarvāstivādin et la Vibhāṣā. A un livre près qui est conservé en tibétain, toute cette littérature n'existe plus qu'en chinois... Au moins en savons-nous assez, grâce à l'analyse sommaire de M. Takakusu, pour affirmer qu'elle fut d'une importance capitale dans le développement de la spéculation bouddhique [1]. Vasubandhu ne dissimule pas tout ce qu'il lui doit.

« En effet son ouvrage, l'Abhidharmakośa... se présente comme « un exposé de l'Abhidharma, tel que l'enseignent les Vaibhāṣika du Kaśmīr. » Ce n'est pas que Vasubandhu soit Vaibhāṣika. Il n'est [même] pas Sarvāstivādin... mais sans doute, à son avis, le système des Vaibhāṣika s'impose en fait : les Vaibhāṣika sont l' « École ».

« L'Abhidharmakośa a eu de très grandes destinées... « Dès son apparition il s'imposa à tous, amis et adversairee, nous dit-on ; et il y a lieu de le croire car la même fortune le suivit partout, en Chine d'abord avec Paramārtha (trad. 563 AD), Hiuan tsang et ses disciples, au Japon ensuite, où aujourd'hui encore les études bouddhiques spéciales commencent par le Kośaśāstra [2]... » Quand le Kośa eut paru les vieux ouvrages des Sarvāstivādin, Abhidharma et Vibhāṣā perdirent sans doute une partie de leur intérêt pratique, car si les Chinois les traduisirent, les Lotsava ne jugèrent pas à propos de les mettre en tibétain, à l'exception de la seule Prajñapti. Sans doute parce que l'Abhidharmakośa, suivant le vœu de Vasubandhu, constituait une véritable somme, embrassait tous les problèmes — ontologie, psychologie, cosmologie, discipline et doctrine de l'acte, théorie des fruits, mystique et sainteté — les traitait avec sobriété et en langage clair, avec toute la méthode dont les Indiens sont capables. Depuis Vasubandhu, les bouddhistes apprennent dans l'Abhidharmakośa les éléments du bouddhisme, à

1. J. Takakusu, *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādin*, *Journ. Pāli Text Soc.*, 1904-05, p. 67-146.
2. N. Peri, *A propos de la date de Vasubandhu*, BEFEO, XI, 1911, p. 374.

quelque école qu'ils appartiennent, qu'ils adhèrent ou non au Grand Véhicule [1].

Grâce à la monumentale traduction publiée depuis par L. de La Vallée Poussin, il est devenu facile de se reporter à l'Abhidharmakośa, éclairé par de larges extraits des commentateurs. Or une comparaison systématique avec la Lokapaññatti ne laisse pas d'attester maintes correspondances. Celles-ci toutefois sont rarement littérales; de plus, l'ordre général de l'exposé, le plan, diffère, pour autant que l'identité des vues cosmologiques n'impose pas, ici comme dans tous les textes bouddhiques de la seconde époque, certaines analogies dans la division. Quant au fond même, il est visible que les affinités de la compilation birmane sont textuellement de ce côté plutôt qu'avec les Abhidharma pāli ou la Visuddhi magga de Buddhaghosa. Mais il y a loin des morceaux de Sūtra ou d'Avadāna, versifiés ou en prose, assemblés dans la Lokapaññatti à l'ordre et à l'uniformité que Vasubandhu a introduits dans sa composition.

Pour inattendue, chronologiquement, que puisse être à première vue la remarque, cette apparence un peu décousue de la LPÑÑ, l'abondance et la nature canonique ou paracanonique des citations et extraits qu'elle contient caractériseraient plutôt les anciens Abhidharma sarvāstivādin, tels qu'ils ont pu se présenter avant les deux digestions qu'en ont faites d'abord la Vibhāṣā, puis la vigoureuse exégèse du Kośa. Mais il se trouve justement que le cycle du Jñānaprasthāna consacre à la cosmologie, donc au sujet même de la Lokapaññatti, un traité du nom de Lokaprajñapti : c'est le premier des trois chapitres (Lokaprajñapti, Kāraṇaprajñapti et Karmaprajñapti) du Prajñapti Śāstra, conservé en traduction tibétaine, Tandjour, Mdo LXII (BN, tib. 257); L. de La Vallée Poussin en a donné une analyse étendue en appendice à sa *Cosmologie* [2]. *L'Index du Bstan ḥgyur* de Palmyr Cordier fournit à son sujet la notice suivante :

« Ḥjig rten bshag pa. Lokaprajñapti. Titre tibétain = Lokasthiti. Index tib. et index de Saint-Pét[ersbourg] °prajñāvati ; Col[ophon] °gshag pa ; Index tib. Gdags paḥi bstan bcos la ḥjig rten bshag pa = Prajñaptiśāstre lokasthiti, *alias* Ḥjig rten gdags pa = Lokaprajñapti... Aut[eur] et trad[ucteur] non mentionnés (Index : Auteur Ḥphags pa Maudgal gyi bu chen po [Ārya Mahāmaudgalyāyana]. Début : Tshe daṅ ldan pa Maudgalyana chen po

1. *Cosmologie*, p. III-XIII.
2. *Ibid.* Appendice : Analyse et fragments du Prajñaptiśāstra (Lokaprajñapti et Kāraṇaprajñapti), p. 295-350 ; une analyse plus sommaire du troisième chapitre, Karmaprajñapti, se trouve dans l'Introduction à l'Abhidharmakoça, p. XXXIX.

[Āyuṣman Mahāmaudgalyāyana... » [d'après le chapitre suivant et son index :] « Trad[ucteur] : Mkhan po[upādhyāya] Jinamitra et Prajñāvarman (original et index °varma) de l'Inde, assistés de Shu che gyi lo tsā ba Bande ye çes sde [Vandya Jñanasena], etc. (la sogs pa)... » Suivent les notices sur la Kāraṇaprajñapti et la Karmaprajñapti. « D'après l'I[ndex] et les Colophons ces trois textes semblent représenter autant de sections d'un ouvrage unique intitulé Gdags paḥi bstan bcos [Prajñaptiśāstra] ; une note de l'Index (fol. 125ᵇ 8) fait connaître en outre que si les Vaibhāṣika (Bye brag tu smra ba rnams) les considèrent comme des Āgama (Bkaḥ), les Sautrāntika (Mdo sde pa rnams) les tiennent pour des Śāstra (Bstan bcos) [1]. »

Ces derniers mots sont l'écho d'une polémique fameuse : les livres d'Abhidharma doivent-ils être considérés comme la Parole du Buddha (bka') ou comme l'œuvre des Docteurs (bstan bćos) ? Les adversaires directs des Sarvāstivādin et Vaibhāṣika, à savoir les Sautrāntika, « ne reconnaissent pas l'authenticité de ces livres... Quand on leur fait observer... que chacun sait que la parole du Buddha comprend trois « corbeilles », ils répondent que le Buddha a enseigné l'Abhidharma dans le Sūtra même — ce qui est fort exact. Ils reconnaissent seulement l'autorité du Sūtra, et ils prennent le nom de Sautrāntika [2] ». Ou bien un texte est d'Enseignement authentique : alors sa place est dans le Sūtra ; ou bien il est composition d'exégète : alors — quelque intérêt qu'on lui reconnaisse — il faut l'exclure des « corbeilles ». Comment serait-il à la fois Parole du Buddha et œuvre d'un docteur postérieur ?

C'est précisément l'apparente impossibilité logique que tente de réduire la Vibhāṣā, lorsqu'elle soutient que le Jñānaprasthāna est simultanément une Parole du Buddha et une composition de Kātyāyanīputra. « Le Bienheureux, quand il était en ce monde, dans différentes places, a expliqué et exposé l'Abhidharma au moyen de divers exposés théoriques ; soit après le Nirvāṇa, soit quand le Bienheureux était encore dans ce monde, les Disciples (Ārya) au moyen du *praṇidhijñāna* [terme technique : connaissance résultant de la force d'application d'un vœu formulé au cours d'une existence antérieure] ont compilé et réuni [ces exposés] en les arrangeant en sections. Donc Kātyāyanīputra aussi, après le départ du Bienheureux, au moyen du *praṇidhijñāna* a compilé, réuni et composé le Jñānaprasthāna.

1. Dr P. Cordier, *Catalogue du Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, IIIe partie, Index du Bstan ḥgyur, Paris, 1915, p. 392-93.
2. *Cosmologie*..., p. VIII.

Parmi les exposés théoriques du Bienheureux, il a établi les « portes » [i. e. « voies d'accès, introduction »] d'un livre; il a placé des stances-sommaires; il a fait divers chapitres auxquels il a donné le nom de *skandhaka*. Il a réuni les divers exposés traitant de sujets disparates, etc... L'Abhidharma est [ainsi] originairement parole du Buddha; il est aussi une compilation de l'Ārya Kātyāyanīputra[1]. »

Voilà une description d'Abhidharma qui répond assez bien à ce que nous avons reconnu être le cas de la Lokaprajñapti (et subsidiairement de la ChGA), non moins qu'à ce qu'est, de son côté, la Lokaprajñapti traduite en tibétain. Lokapaññatti et Lokaprajñapti, qui portent le même nom et qui ont le même sujet s'accordent d'ailleurs littéralement en plus d'un endroit. A-t-on affaire d'une part dans le pāli birman, d'autre part dans une version tibétaine, soit au même texte, soit à la traduction de deux états d'un même texte ?

Que l'original sanskrit de la Lokapaññatti et celui du 'Jig rten bźag pa aient été matériellement le même texte, il n'en saurait être question. L'ordre et la présentation des deux ouvrages marquent trop de différence — un peu comme lorsque nous rapprochions Lokapaññatti et Abhidharmakośa, ou comme lorsque l'on compare Abhidharmakośa et 'Jig rten bźag pa — pour qu'une telle parité soit admissible. LPÑÑ et 'Jig rten bźag pa représentent plutôt deux rédactions distinctes d'une même matière, et leurs coïncidences s'expliqueront d'autant mieux par l'hypothèse d'une source commune que l'une et l'autre se donnent ouvertement comme des compilations de seconde main. Leur comparaison n'a rien de la rigueur que présentait, au chapitre des enfers, celle du Mahāvastu et de sa version pāli dans la LPÑÑ. Sommes-nous donc ramenés aux concordances fragmentaires et ambiguës auxquelles nous avions tenté d'échapper en nous référant non plus aux Sūtra ou Avadāna isolés, mais à des compilations préexistantes, entrant plus ou moins directement dans le plan de l'Abhidharma ?

Avant de s'y résigner, peut-être convient-il de nous demander ce que représente exactement la Lokaprajñapti tibétaine dans l'histoire de la littérature d'Abhidharma — ses titres, en un mot, à être considérée comme une compilation relativement ancienne, qui se trouverait le cas échéant propre à être rangée parmi les sources du pāli birman, auprès d'une œuvre telle que les Ṣaḍgatikārikā, connues de Vasubandhu.

Bien que les sources tibétaines tardives parlent des sept Abhidharma

1. Abhidharmakoça, Introduction, p. XXXI.

Sarvāstivādin, et que Bu ston par exemple les énumère en plaçant au second rang le Prajñapti śāstra de Maudgalyāyana (Gdags pa'i bstan bćos = Gdags paḥi bstan bcos dans la transcription de P. Cordier)[1], seul ce Śāstra — nous l'avons vu — se retrouve dans le Tandjour. Yaśomitra, dans son Abhidharmakośavyākhyā en fait le 6e ouvrage de la collection, le no 1 étant attribué au Jñānaprasthāna. Les traditions chinoises ramènent le Prajñapti śāstra au dernier rang, et le catalogue comparatif des collections chinoises et du Tandjour de la période Tche-yuen (1264-1296) 至元法寶勘同總錄, indique que le nom de l'auteur [Mahāmaudgalyāyana selon Yaśomitra et Bu ston] était considéré comme perdu par les érudits sino-tibétains du XIIIe siècle. Mais M. Takakasu fait quelques réserves sur la version chinoise, no 1317 du catalogue de Nanjio. « Ce texte est douteux. Tout d'abord il n'a point été traduit avant le XIe siècle (*Scil.* durant la période 1004-1058 AD)... Quant à ce qu'il contient, le texte de la première section [= tib. 'Jig rten bźag pa] fait défaut, quoique le titre en soit donné... Il est précisé en note que la Ire section ou Lokaprajñapti existe dans le corps du commentaire, et non dans l'original lui-même... Mais il semble n'exister aucun commentaire de ce genre dans les collections chinoises... [ce titre haut-le-pied est :] 對法大論世間施設門, Instruction concernant le Monde, appartenant au Grand traité d'Abhidharma [soit *Abhidharma-Mahāśāstre Lokaprajñapti-prakaraṇam][2]. »

Les collections chinoises fournissent donc un simple nom d'ouvrage, que rien ne suit, et l'on en est réduit à une version tibétaine, sans date, et qui n'est point encadrée dans une série d'ouvrages analogue à celle que connaît Bu ston, ou à celle que conservent les Chinois. S'il reste par conséquent vraisemblable que la Lokaprajñapti tibétaine puisse représenter encore, à date relativement tardive, l'un des ouvrages sur la nature desquels avait roulé la controverse entre Sarvāstivādin et Sautrāntika (ceux-là les rangeant dans une « corbeille » d'Abhidharma, ceux-ci s'y refusant) — qu'elle en reproduise l'état original, ou même un état ancien, c'est ce dont on n'a aucune garantie formelle.

La nature même de ces compilations disparates rend inquiétant le très long intervalle séparant les antécédents de la Vibhāṣā (Ier-IIe siècle AD) de la date où, pour la première fois, les traducteurs chinois se sont intéressés aux textes qui répondraient en tibétain au Prajñaptiśāstra, textes

1. JPTS, 1904-05, p. 116, cf. p. 76, n. 1.
2. *Ibid.*, p. 142 sq. Cf. *supra*, p. 34, n. 2.

incomplètement conservés, quoique avec les mêmes titres de chapitres, dans ce qu'ils nous en ont laissé (XIe siècle). Au bout de quelque mille ans, qu'était-il advenu des ouvrages initiaux (quelles qu'en aient été les premières désignations), simples assemblages de citations et de paroles apocryphes, fictivement attribués aux grands disciples du Buddha et où il était si tentant d'ajouter ou de retrancher *ad libitum*, selon les préférences d'école, leur caractère ouvertement affiché de traditions secondaires n'ayant dû leur assurer, suivant la manière de voir des bouddhistes, que peu de fixité? On en est réduit aux hypothèses, quant à l'effet qu'a pu produire sur leur préservation l'obscurité où paraît les avoir fait rentrer le succès du grand Abhidharmakośa : moins en lumière, ont-ils été plus faciles à altérer, ou bien au contraire, n'appelant pas l'attention, se sont-ils mieux conservés ?

La compilation sanskrite supposée par une traduction qui sans doute n'est pas postérieure au XIIe siècle [1], pourrait être abaissée jusqu'à une date assez voisine de l'extinction du bouddhisme gangétique de langue sanskrite (XIe-XIIe siècle) et assez proche aussi de la traduction chinoise du Prajñaptiśāstra (XIe siècle) pour que les points d'interrogation provisionnellement placés en profondeur entre le Prajñaptiśāstra des tibétains et ses sources lointaines ne fussent plus un obstacle à un rapport étroit entre la Lokapaññatti birmane, le 'Jig rten gźag pa tibétain et éventuellement le 世間施設 chinois (s'il n'était pas perdu), textes attestés, dans ce cas, vers la même époque — mais tout cela voudrait que l'examen des textes prouvât directement et de façon indépendante l'identité de l'ouvrage pāli-birman et de l'ouvrage tibétain. Or, il n'en est rien : les deux textes ne se recouvrent que partiellement. Dès lors, trop d'inconnues subsistent par derrière l'élaboration de la Lokapaññatti et celle du 'Jig rten bźag pa pour que l'on soit en droit de rien conclure de trop catégorique relativement à leur possible relation.

Leurs concordances fragmentaires et en même temps leurs dissemblances générales de présentation s'expliqueront peut-être mieux, historiquement, par l'entrée en ligne de compte de quelque autre texte, troisième terme, encore caché, de cette évolution paracanonique.

Nous n'aurons pas à aller bien loin pour le rencontrer. Dans le long intervalle que nous avons signalé, entre la première élaboration des Abhidharma Sarvāstivādin et leur version chinoise incomplète de 1004-1058 AD, se place en effet, en 558 AD, la version chinoise d'une autre Lokaprajñapti,

1. C'est au milieu du XIe s. que la réforme d'Anuruddha (1057) marque la victoire du Theravāda pāli et l'élimination du bouddhisme sanskrit.

due à ce même Paramārtha qui devait traduire en 563 l'Abhidharmakośa de Vasubandhu. C'est le Li che a p'i t'an louen 立世阿毗曇論, Nanjio 1297, Tôkyô, XXI, 1, 1a-46a, version sur laquelle le Prof. J. Takakusu a déjà appelé l'attention dans son bel article, pierre angulaire des études comparatives d'Abhidharma. Nanjio avait lu le titre Lokasthiti. M. Takakusu penche plutôt vers Lokaprajñapti, ce qui l'a incité à rapprocher ce traité de cosmologie du chapitre cosmologique du Prajñaptiśāstra portant ce titre [1]. En fait 立世 paraît bien répondre à la lecture de Nanjio : mais cela n'est plus que d'un faible inconvénient pour la thèse de M. Takakusu, à présent que l'on sait par le catalogue de P. Cordier que la Lokaprajñapti tibétaine, bien et dûment encadrée dans un Prajñaptiśāstra, présente elle-même l'alternance de titre Lokaprajñapti/Lokasthiti. Quoi qu'il en soit, le fait d'avoir été pris en considération dès le milieu du VIe siècle par le grand traducteur d'Abhidharma, Paramārtha, confère à cette version isolée une importance qu'on ne saurait exagérer : par cette seule considération, elle se compare déjà avec avantage à ce qu'eût pu être, de toute façon, une Lokaprajñapti traduite en 1004-1058 AD.

« Avec l'aide de M. [F. W.] Thomas, j'ai comparé, écrit M. Takakusu, la Lokaprajñapti [-Lokasthiti] chinoise, Nanjio 1297, et le tibétain [i. e. la Lokaprajñapti-Lokasthiti du Tandjour]. Les deux textes traitent des mêmes sujets, bien qu'ils semblent différer beaucoup l'un de l'autre dans le détail... » Et le savant japonais donne du contenu du 立世阿毗曇論 le sommaire que voici : « 1. Mouvement de la terre; 2. Le Jambudvīpa; 3. Les 6 grands pays; 4. Les Yakṣa; 5. L'éléphant Rājagiri; 6. Les 4 continents entourant le Meru; 7. Mesures de temps et dimensions; 8. Les cieux; 9 à 17. [Mondes célestes :] Sudarśanā [capitale d'Indra] et les régions qui l'entourent, 4 grands Rois, jardins, etc.; 18. Guerre d'Indra et des Asura; 19. Mouvement du soleil et de la lune; 20. Comment la nuit et le jour se sont séparés; 21. Des naissances; 22. De la longévité; 23. Les enfers; 24. Des calamités cosmiques; 25. Des grandes calamités cosmiques. »

Ainsi aboutit à son terme la longue enquête où nous avaient de proche en proche engagés, par leurs rapports complexes, les Ṣaḍgatikārikā, leur commentaire et la Lokapaññatti : car cette Lokapaññatti birmane n'est pas autre chose que la traduction littérale en pāli de la Lokaprajñapti-Lokasthiti sanskrite, mise en chinois par Paramārtha en 558.

Le texte pāli écourte la scène introductive, passe sous silence la mention pseudo historique d'un tremblement de terre, omet la question posée à ce

sujet au Buddha par Pūrṇamaitrāyaṇīpūtra (富樓那彌多羅尼子) et commence *ex abrupto* en faisant interpeller les Bhikṣu par le Maître. « Or le Bienheureux dit : ô Moines ! et les moines répondirent : Maître ? Le Bienheureux dit : ô Moines, il y a deux causes, deux raisons à la manifestation d'un grand tremblement de terre. Quelles sont ces deux [causes] ? Cette terre repose sur les eaux. Les eaux reposent sur l'air. L'air prend appui sur l'éther. Or donc, ô Moines, lorsqu'il advient que soufflent de grands vents [cosmiques], ces grands vents se mettant à souffler, les eaux s'ébranlent et la terre est ébranlée... » [copie EFEO, p. 1]. C'est bien là mot à mot la traduction du chinois de Paramārtha : 有二因緣令大地動。何者爲二。比丘。是地界住水界上。是水界住風界上。是風界住於空中。比丘。有時大風吹動水界。水界動時。即動地界 ...» [Tôkyô, XXI, 1, p. 1[b] col. 2-3.] La concordance ainsi amorcée ne cesse pratiquement plus, sauf là où l'interrompent, du côté de la Lokapaññatti, les interpolations parfois assez étendues que l'examen direct de ce texte nous avait déjà permis de déceler. Rien ne peut le montrer plus clairement qu'une confrontation des deux tables des matières, qui permettra d'ailleurs, en passant, de préciser quelques-uns des titres de chapitres fournis autrefois par M. Takakusu.

	Lokapaññatti.	Li che a p'i t'an louen.
1	Des tremblements de terre	Des tremblements de terre 地動
2	[L'arbre] Jambū (et le Jambūdvīpa)	Le Jambūdvīpa, continent du S (et l'Arbre Jambū) 南剡浮提
3	Les six Contrées	Les six grandes contrées 六大國
4	Les Yakṣa	Les Yakṣa 夜叉神
5	[L'Éléphant] Rucāgiri	Leou-tche-k'i-li, roi des éléphants (= Rucăgiri) 漏闍耆利象王
6	Les Quatre continents	Les Quatre continents 四天下
7	Les Monts (naga : monts cycliques et autres, avec leurs mesures)	Mensurations (de la Terre et des Monts, Monts cycliques, etc.) 數量
8	Les Mondes des Dieux (divers mondes, jardins, parcs, etc., y compris la guerre avec les Asura)	Les Demeures des Dieux 天住 (divers mondes, jardins, parcs, etc., y compris la guerre avec les Asura)
9	Comput solaire	Course du Soleil et de la Lune 日月行
10	De la Lune [etc.] (Questions diverses, à commencer par la séparation de la nuit et du jour)	Questions diverses [litt. « Les Pourquoi » 云何] (à commencer par la séparation de la nuit et du jour)
11	De la Naissance	De la Naissance 受生
12	[Durée de] la Vie	Durée de la Vie 壽量
13	Les Enfers	Les Enfers 地獄
14	Les Preta	
15	Les Animaux	
16	Les Asura	
17	Les Hommes	
18	Les Dieux	
19	Les [trois] petites Révolutions Cosmiques [intervenant cycliquement dans le temps qui s'écoule depuis la production jusqu'à la fin d'un monde]	Les trois calamités secondaires (litt. petites) [de la fin des mondes] : par l'épidémie, etc. 小三災疾疫
20	Les [trois grandes] Révolutions cosmiques [aboutissant à la destruction des cieux les plus élevés]	Les trois calamités capitales [: la fin de tous les mondes, jusqu'aux plus élevés, par le fléau de l'eau, etc. 大三災水災 var. par le feu, etc. 大三災火災,]
21	Les causes de la souffrance.	

REMARQUES. — On voit du premier coup se confirmer nos hypothèses concernant le caractère secondaire des chapitres sur la transmigration composant le Saṃsāravibhāga, i. e. ch. 13-18. Le premier seul figure dans la Lokaprajñapti-Lokasthiti chinoise : c'est aussi le seul qui se présente comme authentique, de par sa numérotation régulière, dans la Lokapaññatti birmane. En dehors de cette partie remaniée et du chapitre final de la recension birmane, la correspondance est entière et littérale, même lorsque les titres de chapitres paraissent légèrement s'écarter de part et d'autre. M. Takakusu, pour 1, a traduit *motion* of the Earth, comme en 9 [19 de sa numérotation] *motion* of the Sun and the Moon. L'examen détaillé du ch. 1 montre qu'il s'agit spécialement d'*earthquakes*. Le pāli indique que le nom du Roi des Éléphants, Leou-tche-k'i-li, doit se transcrire Rucăgiri, sans doute étymologiquement avec la brève, et la valeur : Mont de Splendeur. Les « mensurations » du ch. 7 concernent les cycles montagneux, c.-à-d. la structure mythique de notre terre, et non pas le temps et l'espace. Début du texte en chinois : 是世界地形相團圓。如銅燭盤如陶家輪。= pāli : ayaṃ pathavī vaṭṭā parimaṇḍalā seyyathā pi nāma kaṃsapātikā vā kumbhakāracakkaṃ vā « La Terre [de notre Monde] est [de forme] ronde, circulaire, pareille à un bol de bronze [chin. « à la coupe en cuivre d'une lampe »] ou à la roue d'un potier », etc. Au ch. 10, le titre pāli « De la Lune » est trompeur : il ne retient que le sujet des premières Questions; d'autres suivent, en grand nombre, qui sont plus cosmologiques ou mythiques qu'astronomiques et concernent notamment les conditions de l'existence (vêtements, aliments, mariage, accouchement, etc.) dans les diverses régions de l'univers (Quatre continents, Quatre Grands Rois, Trente-trois Dieux, etc.).

L'étroite correspondance qui s'établit de la sorte entre les deux ouvrages, considérés dans leur ensemble, s'étendrait jusqu'au mot à mot. On vient d'en avoir quelques aperçus. Aux interpolations près, dûment signalées par nous en leur temps, elle aboutira à une identité. Lokapaññatti et Lokaprajñapti-Lokasthiti (celle-ci dans la version de Paramārtha) sont un seul et unique traité de cosmologie, au sens large que ce terme prend en matière bouddhique.

Nous cesserons donc de ranger la Lokapaññatti parmi les ouvrages du

fonds birman authentique. Si les interpolations que nous y avions décelées (et que fait maintenant ressortir définitivement la comparaison avec l'original) paraissent assez étendues pour faire de l'œuvre attribuée à Saddhammaghosa un peu plus qu'une simple traduction, on ne devra considérer l'ouvrage, tout au mieux, que comme l'édition birmane, partiellement amplifiée, d'une Lokaprajñapti sanskrite présentant un état de texte presque identique à celui dont Paramārtha s'était servi au VIe siècle pour mettre en chinois sa Lokasthiti-Lokaprajñapti.

L'élément nouveau introduit dans la recherche par cette identification résout directement la majeure partie des problèmes qui s'étaient posés à nous. Nous les avons tous vus dominés par le rapport qui se pressentait de la Lokapaññatti à une source sanskrite présumée. Source et rapport passent à présent au grand jour.

En premier lieu, et pour aller droit à un point capital : l'étendue de l'information sanskrite des compilateurs et traducteurs birmans — la référence à la version chinoise conduit à des vues plus sobres et cadrant mieux avec l'histoire. Venant après l'identification de la Chagatidīpanī et des Ṣaḍgatikārikā par S. Lévi, la présence, ci-dessus constatée, de plusieurs paragraphes d'un Devadūta sūtra et de seize pages du Mahāvastu (pour ne rien dire d'autres textes, utilisés de façon plus fragmentaire) dans les compilations birmanes aurait conduit à prêter aux bouddhistes de Thatōn et autres lieux la disposition d'une bibliothèque sanskrite des plus variées, et cela jusqu'à une époque où le pāli était déjà devenu la langue de culture de l'Ouest indochinois et le sanskrit, en ce domaine, une curiosité. La disparition totale de tous ces ouvrages n'était pas, à tout prendre, un fait entièrement incroyable. Elle demeurait surprenante. La difficulté est désormais levée. La compilation vigoureuse, étendue et variée en ses sources, mais unique en sa rédaction, qui est à la base du cycle pāli birman, s'est faite hors de Birmanie et à haute époque. Nous la surprenons toute formée dès le VIe siècle, à l'instant où elle passe dans le domaine chinois. C'est elle, et autant que nos textes soient en cause, c'est elle seule qui a apporté aux Birmans de langue pāli non point sans doute le Mahāvastu, mais seize pages du Mahāvastu, non pas l'Āgama, mais des extraits littéraux de l'Āgama. La dette du pāli birman à l'endroit de ces sources originales anciennes (quelle qu'en ait été l'histoire primitive), est philologiquement claire et directe : à cet égard, elle est poussée jusqu'au mot à mot ; mais elle est indirecte, historiquement : car la compilation sanskrite que Paramārtha a traduite de son côté s'interpose entre les originaux sanskrits et les tardives versions birmanes de ses *excerpta*.

Pour achever de l'établir, il suffira de donner ici, à titre de spécimen, un fragment de la description du Saṃjīva, prose et vers, où le texte du Mahāvastu, inséré entre celui de la LPÑÑ et celui de Paramārtha, fait immédiatement apparaître entre ces deux versions un rapport philologique direct, par dessus lui.

Lokapaññatti	Mahāvastu	Li che a p'i t'an louen
ken'eso Sañjīvo nirayo. tatth'eva nerayikānaṃ evaṃ hoti. saṃjīvāma hā virūhāma. ten'eso Sañjīvo nirayo. nāma pi'ssa Sañjīvo nirayo.	kenaisa Saṃjīvo. tatra tesāṃ nairayikānaṃ evaṃ bhavati. saṃjīvāmaḥ... tenaisa Saṃjīva-nirayo.	云何此獄名曰更生。彼中罪人作如此意。我今更生身肉如本。故名更生。又復此獄本名更生。爾時世尊欲重明此義而說偈言
Sañjīvamhi ca niraye uddhampāde adhosire olambayitvā tacchanti vāsīhi parasūhica ‖ yadā ca tacchitā honti atthīni avasissanti atha nesaṃ chavi maṃsaṃ rūhiraṃ c'upajāyati ‖	[Saṃjīve satvā niraye ūrdhapādā adhośirāḥ pralambayitvā takṣyanti vāsīhi paraśūhi ca ‖ .... ‖]	更生地獄中 頭下脚在上 執持鐇斧等 隨繩卒所斫。 是時被斫已 唯餘骨聚在 血肉皮筋等 還復如本生。

[Trad. d'après la version chinoise :]

« Pourquoi le nom de cet enfer est-il *Saṃjīva* ? [C'est que] les damnés y ont cette pensée : Voilà que nous revenons à la vie [avec] la chair sur notre corps (sanskrit sam + jīvati = revivre, renaître), comme précédemment. C'est pourquoi son nom est Saṃjīva. La désignation essentielle de cet enfer est donc : Saṃjīva.

« Alors le Bienheureux, désirant exposer une seconde fois ce sujet, dit en vers :

« Dans cet enfer Saṃjīva, [les damnés] la tête en bas, les pieds en l'air, sont taillés au cordeau par des gardes [infernaux] munis de toutes sortes de haches et hachettes.

« Alors, quand ils ont été complètement coupés en morceaux et qu'il ne reste plus qu'un simple amas d'ossements, sang, chair, peau et tendons leur naissent à nouveau, comme auparavant. »

Remarques. — Ce qui frappe dès l'abord, c'est : 1° que le chinois appuie la LPÑÑ contre la recension du MVstu qui nous est parvenue : il manquait donc bien un vers à cette dernière (cf. *supra*, p. 101-105) — 2° que la disposition par laquelle la LPÑÑ se distinguait du MVstu se retrouve, plus explicitement encore, dans la Lokaprajñapti-Lokasthiti passée en chinois : les vers y sont rejetés à la suite de l'exposé en prose, et le chinois précise qu'ils sont un éclaircissement supplémentaire donné par le Buddha. Simple convention sans doute, destinée à mettre de l'ordre dans la compilation, et qui n'indique rien quant à l'ancienneté respective des passages métriques et de la prose : en tout cas on voit qu'elle est le fait, non du traducteur de la Lokapaññatti, mais de l'original qu'il suivait.

Le chinois autorise définitivement à suivre la LPÑÑ, pour l'exposé étymologique du nom de cet enfer, en condamnant la lecture incohérente reproduite par Senart. Le Li che louen fournit la glose détaillée de pāli virūhāma « nous poussons à nouveau » i. e. « il nous repousse des chairs » ; cette chair qui revient sur les membres des damnés, coupables d'avoir jadis fait croître et engraissé des animaux, pour en prendre la chair (skr. māṃsārthāya, pāli thūlamaṃsatthāya ; le chinois dit « pour obtenir beaucoup de viande »... 爲得多肉), est comme la projection (et constitue pratiquement la condition d'application) du talion karmique : point déjà signalé *supra*, p. 111, mais que la précision de la traduction chinoise met désormais en pleine lumière.

Nous avons traduit chavimaṃsalohitāni par « sang, chair et peau » : le composé juxtapositif est ici à prendre dans l'ordre inverse, c.-à-d. que l'ordre logique part du terme le plus proche de la désinence pour retourner vers le terme le plus éloigné de celle-ci, au lieu d'être, comme dans notre sentiment grammatical, identique à l'ordre de présentation chronologique des mots dans la phrase (cf. l'exemple classique Mālavikāgnimitra = « Agnimitra et Mālavikā », ou le nom qui fond Viṣṇu en Śiva, et non l'inverse : Harihara i. e. « Hara [dieu fondamental] qui est aussi Hari ») ; en temps ordinaire il n'y a pas d'inconvénient à laisser subsister l'ordre apparent du sanskrit ou du pāli dans la traduction française. Ici, ce renversement logique, caché par une coïncidence apparente et tout extérieure, conduirait à l'absurdité d'énumérer les éléments vitaux réapparaissant autour des os dans l'ordre : peau, chair et sang, au lieu du contraire. C'est ce qu'a bien saisi le chinois, où l'ordre est : 血肉皮; cette formule renverse l'ordre chronologique *dans les mots* mais c'est à seule fin de le maintenir dans ce qu'ils décrivent.

Chin. 鐇 = 鐇, 劉 « hache ».

Notre enquête ne fournit donc de renseignements précis que sur le passage en Birmanie de deux compilations d'ailleurs apparentées : d'une part la Lokaprajñapti, d'autre part la ChGA, ouvrage hybride, où la prose est faite de larges extraits du précédent, et où ont été intercalées, grâce à l'analogie générale du sujet, et non toujours sans heurt, les Ṣaḍgatikārikā de Dhārmika Subhūti.

L'accord sur le fonds et les continuelles divergences grammaticales qui nous avaient permis de reconnaître dans les versions pāli de ces deux ouvrages deux traductions indépendantes du même état de texte — d'un texte sanskrit — ne laissent pas cependant de nous donner aussi quelques indications sur les originaux eux-mêmes. Le critère s'applique en effet non seulement aux parties qui sont communes à la ChGA, à la LPÑÑ et au Li che louen, mais encore aux développements du Saṃsāragativibhāga, communs à la ChGA et à la LPÑÑ, mais absents (sauf le ch. des Enfers) du Li che louen. La conclusion s'impose : l'accord contrasté des deux sources birmanes secondaires prouve que là aussi elles ont suivi un original commun, qu'il a fallu qu'elles atteignent de façon indépendante ; c'est dire que certains des remaniements observés dans l'économie de la LPÑÑ — et en fait les plus importants d'entre eux — étant antérieurs à la double traduction en pāli, appartenaient déjà à la compilation sanskrite utilisée par les traducteurs, ou plutôt aux deux compilations sanskrites connexes atteintes par eux, s'il est vrai, comme l'état des sources le suggérerait, que la traduction de la Ṣaḍgati commentée ne soit pas allée de pair avec la composition du commentaire. En ce cas il faudrait laisser au compte du bouddhisme sanskrit la compilation de ce commentaire et son ajustement aux Kārikā [1].

1. En d'autres termes, le commentaire sur les Kārikā aurait été composé en sanskrit (vraisemblablement dans l'Inde — jusqu'à plus ample informé sur l'activité des docteurs birmans : non contents de traduire en pāli des ouvrages sanskrits, ont-ils composé ou compilé en sanskrit ?) grâce surtout à des extraits massifs de la Lokasthiti-Lokaprajñapti sanskrite, disposés autour du noyau métrique fourni par les Kārikā. Ce commentaire sanskrit pourrait être hypothétiquement désigné par l'abréviation *SGṬ, i. e. ṭīkā sur les ṢG[K]. Plus tardivement le tout aurait été traduit en bloc en pāli, vers et prose à la fois, sous le nom de ChGA, par l'éditeur de la ChGD pāli, c.-à-d. par Saddhammaghosa de Thatōn, s'il faut, avec S. Lévi, suivre Forchhammer et M. Bode. Toutefois la seule chose certaine est que ce commentaire sur les Kārikā a été composé par emprunt direct à la Lokasthiti-Lokaprajñapti sanskrite. Qu'il ait été composé en pāli d'après la version pāli de cet ouvrage (LPÑÑ), c'est en effet une hypothèse écartée par les marques évidentes d'un double travail de traduction du sanskrit en pāli, touchant d'une part la LPÑÑ et d'autre part les larges morceaux d'un original identique, passé dans la ChGA. Mais il reste possible qu'il ait été composé en pāli par emprunt à l'original sanskrit de la LPÑÑ. Dans ce cas les morceaux pris à la LPJÑ

En ce qui a trait aux sources sanskrites de notre cycle, l'enquête reste ouverte sur un point seulement : mais il se trouve que c'est celui qui, en attirant l'attention de Sylvain Lévi, a été directement à l'origine des présentes recherches.

En effet l'Avadāna d'Upagupta ne figure pas dans la Lokasthiti de Paramārtha ; il n'est pas non plus représenté dans la ChGA. Nous ne pouvons donc lui appliquer ni le critère direct (présence d'un passage parallèle dans la Lokasthiti de Paramārtha, source fondamentale du cycle) ni le critère indirect (accord contrasté des deux rédactions pāli, permettant de poser un original sanskrit commun, séparément utilisé) qui nous ont à tour de rôle servi pour éclaircir et classer les autres passages litigieux de la LPÑÑ et de la ChGA.

Les résultats auxquels nous sommes parvenus s'écartent de l'orientation donnée par S. Lévi à la recherche. Ils confirment pourtant son idée initiale, à savoir que le bouddhisme pālisant de Birmanie a été, à haute et moyenne époque, traversé d'importantes infiltrations sanskrites : de cette source, presque certainement, la légende de Māra et d'Upagupta.

Une précaution s'impose cependant, inspirée par les perspectives nouvelles dont vient de s'approfondir ce champ de recherches : *a priori*, on y supposera toujours la présence, à titre d'antécédents, de compilations sanskrites secondaires, plutôt qu'un accès authentique aux originaux. Il est d'ailleurs normal que les contacts relativement tardifs du bouddhisme sanskrit métropolitain et du bouddhisme pālisant d'Indochine fassent écho à ce qui a sans nul doute constitué la principale préoccupation du premier, à l'époque considérée : les sources canoniques y sont en effet recouvertes ou fragmentairement reprises par une exégèse plus abondante peut-être que réellement féconde, dont les traductions chinoises rendent encore ample-

sanskrite n'auraient été ajustés en un commentaire sur les Kārikā qu'au moment de passer avec elles en pāli, et sous la même main : un équivalent sanskrit (*ṢGṬ) du commentaire pāli composite (ChGA, PGṬ) n'aurait point existé. On peut donc éliminer la formule de filiation:

LPJÑ ——→ LPÑÑ ↘ ChGA [avec la ChGD],
ṢGK ——→ ChGD ↗

mais on manque des éléments d'information nécessaires pour choisir entre les deux possibilités restantes :

LPJÑ ——→ LPÑÑ ; LPJÑ ↘ ṢGṬ → ChGA [contenant la ChGD], ṢGK ↗ ṢGṬ ; et :

LPJÑ ——→ LPÑÑ ; LPJÑ ↘ ChGD + ChGA ; ṢGK ↗ ChGD + ChGA

équivalentes quant au contenu et quant à la forme finale des ouvrages, mais dont la seconde ferait la part plus large à l'initiative des érudits birmans de langue pāli.

ment témoignage. Les compilations, ou plutôt les traductions birmanes, utilisant à titre d'originaux des compilations sanskrites antérieures, seront maintenant à porter au dossier, auprès de ce témoignage chinois et du témoignage tibétain, avec lequel elles se recoupent aussi.

Ce n'est pas qu'il ne subsiste de longs extraits du canon, fort authentiques, jusque dans ces œuvres tardives : on l'a bien vu sur les tables qui précèdent. Mais au total celles-ci illustrent le réemploi scolastique des textes canoniques ou para-canoniques, bien plutôt qu'elles ne renseignent, en marge de leur objet propre et souvent tout à fait accessoirement, sur ces textes eux-mêmes.

CHAPITRE VII.

La Lokapaññatti et l'Abhidharma sarvāstivādin.

C'est en somme toute l'étude des Abhidharma sarvāstivādin qui sera à reprendre à la lumière du témoignage pāli de Birmanie. Il est en effet facile de voir que la Lokapaññatti, partiellement doublée par la Chagati aṭṭhakathā, incite à restituer une Lokaprajñapti sanskrite fort proche du Li che louen, mais non point identique à la version de Paramārtha. A certains égards, elle se présenterait comme un intermédiaire entre celle-ci et la version tibétaine, cette dernière étant prise dans un ensemble de textes beaucoup plus tardivement traduits en chinois, traductions parmi lesquelles elle figure par son seul titre [1].

1. Sur la formation composite et la titulature des Abhidharma sanskrits on se reportera notamment à l'importante étude de M. G. Tucci, *Note Indologiche*, I. *A proposito del' Purāṇapañcalakṣaṇa*, Rivista degli Studi Orientali XII, IV, Roma 1930, p. 408 sq. M. Tucci élargit beaucoup l'enquête en montrant que l'élaboration de ce cycle ne va pas sans de frappantes correspondances avec les Sommes de la tradition hindouiste (en particulier en matière de cosmologie) que constituent les Purāṇa (sur les tables comparatives, p. 414 sq, il y aurait lieu de reporter les corrections que nous avons proposées plus haut, e. g. pour les titres des sections 5, 7 et 20 du Li che a p'i t'an louen). « L'auteur (dit M. J. Przyluski, rendant compte de cet article dans la *Bibliographie Bouddhique*, III, nº 94) montre que les textes indiens ... s'altéraient rapidement. Il analyse le ch. XXX du Dīrghāgama traduit en chinois et les passages correspondants du Vinaya des Dharmagupta et du Lokaprajñapti-abhidharma-sūtra. Il montre que ces divers textes sont des rédactions d'un même traité qui n'est pas un Lokadhātu sūtra comme le pensait Nanjio mais plutôt un Lokaprajñapti sūtra .» Les présentes recherches engageraient à faire quelques réserves quant à la nature des *altérations* subies par la littérature bouddhique médiévale. Ce qui varie, ce sont *les textes*, i. e. les ouvrages, bien plutôt que *le texte* : l'état de celui-ci, par passages entiers, témoigne au contraire le plus souvent d'une singulière ténacité, et c'est par passages entiers que s'accroissent ou diminuent les ouvrages ; circonstance qui rendra plus d'une fois périlleux de supposer un traité précis, bien défini, et que l'on croirait même retrouver, à l'arrière-plan de développements séparés mais connexes. Ces développements risquent d'entrer avec le traité considéré dans un rapport de parallélisme plutôt que de dépendance et ils pourront parfois s'intégrer en même temps que lui dans une ample perspective historique remontant, par delà les ouvrages spéciaux, jusqu'à une élaboration pré-canonique, plus diffuse.

En ce qui concerne le titre de Lokaprajñapti sūtra, par lequel M. Tucci propose de désigner

La question est de savoir si ces recensions divergentes peuvent être considérées comme dérivant authentiquement des anciens Abhidharma sarvāstivādin. En ce qui concerne la Lokaprajñapti-Lokasthiti de Paramārtha, M. J. Takakusu ne se dissimule pas que l'ouvrage n'est nulle part indiqué comme appartenant à la vieille école cachemirienne. Mais le savant japonais fait à bon droit état de ce qu' « il traite du sujet même [la cosmologie] qu'omet le Prajñaptiśāstra [dans la traduction chinoise du xi^{e} siècle], fautivement ou volontairement, et comble admirablement bien ce trou [subsistant dans les traditions sanskrites d'Abhidharma] en nous donnant une idée de ce qu'était ou pouvait être la Lokaprajñapti originale » [1].

Toutefois L. de La Vallée Poussin formule quelques réserves, dans l'Introduction à sa traduction de l'Abhidharmakośa. Il relate l'ingénieuse supposition de M. Takakusu, qui fait du Li che a p'i t'an louen, Nanjio 1297, le chapitre manquant au début du Prajñaptiśāstra, Nanjio 1317, et il ajoute : « On peut remarquer que le śāstra 1297 présente le caractère d'un sūtra. Le texte commence : Comme le Buddha Bhagavat et Arhat a dit, ainsi ai-je entendu... Les chapitres commencent normalement : Alors le Buddha dit... et se terminent : Ceci le Buddha l'a dit ; ainsi ai-je entendu. »

Mais tout compte fait ces caractéristiques extérieures des Sūtra restent à leur place dans un Abhidharma sarvāstivādin : nous avons déjà mis en lumière le procédé constamment juxtapositif de ces traités, par contraste avec le procédé analytique, adopté de préférence dans l'Abidhamma pāli, et qui consiste à extraire des Sūtra des listes de dharma dépouillées de tout ce qui était la matière imagée de la prédication. Les Sarvāstivādin des premiers temps, tels que la Vibhāṣā nous les a montrés à l'œuvre sur le Dharma, paraissent avoir plus volontiers compilé en extraits littéraux, adjoignant éventuellement aux enseignements personnels du Maître ceux que ses grands

le Leou-t'an king (Nanjio : Lokadhātu sūtra, nº 551), le savant italien présente cette appellation non comme l'original sanskrit que supposerait la transcription phonétique leou t'an [king], mais surtout comme un moyen commode de faire ressortir la fin que se propose l'ouvrage et son aire de rayonnement dans les collections bouddhiques : à cet égard, le terme °prajñapti° « description » est très bien en place dans cette restitution hypothétique, comme le montre assez son extension d'emploi jusque dans le pāli de Birmanie. Ce mot est la clef du cycle cosmologique d'Abhidharma. Ces remarques laissent toute leur portée à celles que M. Pelliot a présentées, à propos de la transcription leou-t'ân (*ləu-t'ân), comme telle, « [elle] ne peut répondre à lokadhātu, mais lokaprajñapti est au point de vue phonétique encore moins satisfaisant ; phonétiquement il semblerait presque qu'on dût rétablir un prakrit *lo^{a}thāṇ^{a} < *lokasthāna » *T'oung pao*, vol. XXIX, Leide, 1932, p. 251-52 [Cf. l'alternance Lokaprajñapti/Lokasthiti].

1. *JPTS*, 1904-05, p. 143.

disciples passaient pour avoir donnés, en s'inspirant directement de lui : ce thème se prêtait à des additions et à des développements inépuisables. Il reste ainsi digne de remarque que le début de la Lokasthiti, version de Paramārtha, présente ce Śāstra de la même manière que s'ouvrent les Sūtra : mais la donnée n'entre plus en conflit avec l'attribution du texte à un cycle d'Abhidharma. La Lokaprajñapti dont dérive la Lokapaññatti birmane est bien, elle aussi, une accumulation de citations, ordonnées dans un exposé factice ; celui-ci se les soumet cependant, par cette disposition même, plutôt qu'il ne se met sous leur dépendance. On peut ainsi appliquer au compilateur primitif de cet ouvrage (aussi bien qu'à ses éditeurs successifs) les expressions dont la Vibhāṣā s'est servie pour caractériser l'œuvre de Kātyāyanīputra, compilateur du Jñānaprasthāna : « Parmi les exposés théoriques du Bienheureux il a établi les *portes* d'un livre, il a placé des stances-sommaires, il a fait divers chapitres... Il a réuni les exposés traitant de divers sujets disparates... L'Abhidharma est originairement parole du Buddha. Il est aussi une compilation de l'ārya Kātyāyanīputra ». L'abondance et l'étendue des citations de Sūtra intégrées dans les diverses versions de la Lokaprajñapti-Lokasthiti n'est donc pas, on le voit, un argument à l'encontre de son identification générale avec un livre d'Abhidharma sarvāstivādin. Le tout serait de préciser le degré de fidélité avec lequel on peut estimer que les rédactions présentement accessibles reproduisent la Lokaprajñapti originale.

La prise en considération des versions pāli de Birmanie aura pour premier effet de coordonner la matière, en rétablissant entre la version tibétaine et la traduction plus ancienne de Paramārtha un rapport mal dégagé lors d'un premier examen, tenté avant que l'on ne disposât de cette ressource critique. L. de La Vallée Poussin disait en effet de la Lokaprajñapti-Lokasthiti traduite en 538 : « La table des chapitres établie par J. Takakusu montre que bien qu'il traite du sujet dont traite la Lokaprajñapti tibétaine, le 1297 [du catalogue de Nanjio = la traduction de Paramārtha] n'a rien à voir avec cette Lokaprajñapti[1]. »

Nous avons indiqué les rectifications que l'étude plus détaillée du texte incite à apporter à l'interprétation des titres de chapitre. Cette seule considération diminue déjà la force de l'argument présenté par L. de La Vallée Poussin. Par exemple, c'est assez inadéquatement que M. Takakusu intitule le chapitre XX : « How day and night divided. » En réalité ce n'est là que la première d'une longue série de « Questions diverses » (les « Pourquoi »

1. Abhidharmakoça, Introduction, p. XL.

云何). Or il se trouve que cette longue et riche compilation, rapprochée de la version tibétaine, présente avec celle-ci des rapports très littéraux. Comme par ailleurs de sérieuses analogies existent aussi au chapitre des enfers, au chapitre des mondes divins, etc., et comme d'autre part nous avons appris à mieux connaître, grâce au terme birman de référence, le caractère plastique et relativement indéterminé des compilations sanskrites d'Abhidharma, antérieurement à la codification de Vasubandhu et en dehors d'elle, de sérieuses raisons de rapprocher les recensions chinoise et tibétaine ne laissent pas d'apparaître. Les Abhidharma sarvāstivādin anciens paraissent avoir reconnu ce que nous nommerions une authenticité externe, concernant les citations qu'ils faisaient, mais non point le nombre ni l'étendue de ces citations ; si bien qu'ils ne se garantissaient à eux-mêmes ni les limites exactes, ni le contenu fixé d'une compilation *ne varietur*. Ils nous apportent ainsi, à travers bien des vicissitudes de transmission, des morceaux de textes dont le moins qu'on puisse penser est qu'on est allé les chercher au dehors (c'est là l'*authenticité externe*), dans un répertoire canonique ou para-canonique, c'est-à-dire, autant qu'on l'a pu, aux bonnes sources et qu'ils ont été ensuite reproduits avec un louable souci d'exactitude : les tardives versions pāli de Birmanie s'en portent encore garantes. Mais quant à l'histoire de ces citations à l'intérieur de la compilation d'Abhidharma, quant à la date et à l'ordre dans lequel les extraits ont pénétré dans la rédaction originale ou dans ses amplifications successives, jamais closes, de par la loi même du genre, seul un tableau comparatif des divers états de texte nous donnerait quelque lumière à cet égard — pourvu qu'il fût poussé jusqu'au mot à mot et ne s'en tînt pas aux trompeuses indications des titres, colophons et tables des matières.

A une date forcément assez basse, puisque l'élément le plus anciennement daté ne se place qu'au milieu du VI[e] siècle, la Lokasthiti chinoise, la Lokaprajñapti tibétaine, la Lokapaññatti pāli de Birmanie et le Commentaire des Ṣaḍgatikārikā (dans la mesure où il répond à une édition refondue de la Lokaprajñapti) permettent justement cette analyse synoptique, propre à renseigner (en laissant prendre sur le fait le travail d'élaboration) et sur ce qu'on a dû y introduire de neuf dans l'ordre et dans le fond, à diverses reprises, et sur ce qui a malgré tout subsisté de l'état le plus ancien — la fidélité des rédactions birmanes parallèles au Mahāvastu étant, ne l'oublions pas, une indication nettement encourageante à cet égard.

ChGAṭṭhakathā.

[B] Jambūdīpakā itthiyo utuniyo pi honti gabbhiniyo pi honti pajāyanti pi pāyenti[a] pi. evaṃ dvīsu dīpesu. Uttarakurukā itthiyo utuniyo pi honti gabbhiniyo pi honti[b] pajāyanti [na] pāyenti pi. jātaṃ dārakaṃ ca catumahāpathe ṭhāpenti. aṅgulikañ c'assa mukhe pakkhipanti. tato pana ojā pavattati. tattha gacchantā manussā dārakassa mukhe aṅguliṃ pakkhipenti. tato ojā pavattati. tena dārako sattāhaṃ yāpeti. sattāham atikkamo vuḍḍhippatto yadi itthi hoti itthiyūtham ānenti. yadi puriso hoti purisayūtham ānenti.

[C] [...tato te Mañjūsakarukkhamūlaṃ upagacchanti. yadi te methunadhammassa anucchavikā honti tadā so te paṭicchādeti. yadi anucchavikā na honti tadā so rukkho tath'eva tiṭṭhati. te pana attano ananucchavikabhāvaṃ ñatvā sayaṃ eva gacchanti.]

Lokapaññatti

[B] Jambūdīpakā itthiyo utupattiniyo honti gabbhiniyo pi pajāyanti pi pāyenti. evaṃ dvīsu dīpesu. Uttarakurukā itthiyo utupattiniyo pi honti gabbhiniyo pi pajāyanti [na] pāyenti. jātaṃ dārakarūpaṃ catumahāpathe nikkhipanti. aṅgulikaṃ c'assa mukhe pakkhipanti. tato pana ojā pavattati. ye aññe pi aticchatā honti tesaṃ manussā aṅguliyo mukhe pakkhipanti. tato ojā pavattati. tattha yūthāni pāṭiyekkāni itthīnaṃ pāṭiyekkāni purisānaṃ. yadi itthi hoti sattāhena itthiyūtham ānenti. yadi puriso hoti purisayūtham ānenti.

Li che a p'i t'an louen.

[B] 剡浮提女人有惡食者有胎長者有初産者有飲兒者。西瞿耶尼東弗婆提亦復如是。北鬱單越女人有惡食者有胎長者有生産者唯不飲兒。若生男兒及女兒者放四衢道。母以手指内其口中。若行路人從此過者亦以手指内兒口中。因此指觸身分長大。鬱單越人男女別居不相交雜。若男生時七日成人便入男群。若女生時七日成人便入女群。

[C] 若男女初作欲意相携樹下。是曼殊沙樹即便覆蔽欲事則成。若不覆蔽便各相離。知是邪婬即不敢犯。

'Jig rten gźag pa

[A] 'jig rten gźag pa mdo la. zla mchan 'krig daṅ khu ćhu...

[B] ji ltar 'jam bu'i gliṅ gi mi rnams la bud med zla mchan ćan daṅ. sbrum pa daṅ. bu bca' ba yod pa. bźin du śar gyi lus 'phags pa rnams daṅ. nub kyi ba laṅ spyod pa rnams daṅ. byaṅ gi sgra mi sñan pa rnams la yaṅ yod de.

[D] Mahārājikā accharā n'eva utupattiniyo honti [na] gabbhiniyo na pajāyanti na pāyenti. yadi accharāya aṅke vā sayane vā pātubhavati tass' evaṃ hoti. mayhaṃ putto yāvatiko ti. tassā pariggaho hoti. yadi devaputtassa aṅke vā [sayane vā] pātubhavati tass' evaṃ hoti. mayhaṃ putto yāvatiko ti. tassa pariggaho hoti. evaṃ kho sabbe kāmāvacarā.

[E] Jambūdīpakā manussā aparimāṇakkhatuṃ methunadhammaṃ patisevanti. app'ekacce brahmacariyaṃ caranti. Aparagoyānikā manussā dasakkhattuṃ c methunaṃ paṭisevanti...

[E] Jambūdīpakā manussā aparimāṇakkhattuṃ pi methunadhammaṃ paṭisevanti. app'ekacce brahmacariyā kālaṃ karonti. Aparagoyānikā manussā dasakkhattuṃ methunaṃ dhammaṃ paṭisevanti...

[D] 四天王處諸女天等無有惡食無有胎長亦不生兒亦不飲兒。男女天者或於膝上或於眠處皆得生兒。若於母膝及母眠處生者。女天作意是我兒。男天亦言此是我兒。則唯一父一母。若於父膝及父眠處生唯有一父而諸妻妾皆得為母。

[D] rgyal ćhen bźi'i lha rnams kyi khye'u 'am bu mo lo lṅa lon pa ji cam pa de bźin mo. lha 'am lha'i bu mo'i phrag pa 'am phaṅ bar sems ćan brjus te skye bar 'gyur te. de la lha 'am lha'i bu mo dag 'di sñam du 'di ni bdag gi bu 'am bu mo sñam du sems so. khye'u daṅ bu mo de dag kyaṅ 'di sñam du 'di ni bdag ćag gi ma 'am pha'o sñam du sems so.

[D *bis*] sum ću rca gsum pa rnams kyi ni lo drug lon pa ji cam pa bźin mo...

chaṅs ris kyi lha rnams ni thog ma nas lus kyi yan lag daṅ ñiṅ lag thams ćad rjogs par skye źiṅ 'ćhi ba na yaṅ de kho na źiṅ ṅo...

'og min pa rnams kyaṅ de bźin no.

gzugs med pa rnams la ni lus kyi gzugs med de. de bas na de dag gi skye ba yaṅ mi mṅon. 'ćhi 'pho ba yaṅ mi mṅon no.

[E] 剡浮提人一生欲事無數無量亦有諸人修清淨行至死無欲西瞿耶尼其多欲者一生之中數至十二其中欲者數

[E] ji ltar 'jam bu'i gliṅ gi mi rnams mi chaṅs par spyod pa khrig pa'i ćhos bsten pa na gñis kyis gñis sbyor ba bźin du śar kyi lus 'phags pa rnams daṅ nub kyi ba laṅ pa rnams daṅ... de bźin no...

Notes. — I. ChGA : [B] a : pāyanti (et sic semper) ; b : M. 2 add. pañcakkhattuṃ ; c : B : sattakkhattuṃ.

II. LPÑÑ : [B] °utupatiniyo° °pāyanti° (et sic s.) °mahāpate° °aṅgulipañca'ssa° °pavatti° °aticchātā° °sudhāni° °yūdhaṃ° °yudhaṃ° [D] °gabbhiyo° °aṅge° (2 fois) [E] °medhunaṃ dhammaṃ°.

III. Comparaison : Dans la ChGA le passage marqué [C] se trouve placé avant le paragraphe marqué [B]. Dans les deux sources birmanes, le paragraphe [E] décrit les modalités de *methuna* pratiquées dans les 4 continents mythiques. La LPÑÑ seule poursuit l'exposé jusqu'aux mondes divins, sans toutefois dépasser les 6 « cieux » de la sphère du Désir (Kāmāvacara, il en est de même en [B] pour les modalités de l'accouchement).

[B] Les femmes du Jambūdvipa ont leurs règles, sont enceintes, accouchent et allaitent. De même dans deux autres continents [E et W]. Les femmes de l'Uttarakuru ont leurs règles, sont enceintes, accouchent, [mais n']allaitent [pas] : quand l'enfant naît, elles le déposent à un carrefour, et mettent le doigt dans sa bouche. De ce [doigt] coule une substance nutritive. Les gens qui passent là mettent leur doigt dans la bouche de l'enfant. De [leurs doigts] coule une substance nutritive. L'enfant subsiste par ce moyen durant sept jours. Quand il arrive au bout des sept jours, il a toute sa taille [d'adulte]. Si c'est une femme, on l'amène dans la communauté [litt. « le troupeau »] des femmes. Si c'est un homme, on l'amène dans la communauté des hommes.

[C] [Lorsqu'un homme et une femme se sont réciproquement agréés] ils s'approchent du pied de l'arbre Manjūṣaka. S'ils [remplissent toutes les conditions] requises

[B] Les femmes du Jambūdvīpa ont leurs règles, sont enceintes, accouchent et allaitent. De même dans deux autres continents [E et W]. Les femmes de l'Uttarakuru ont leurs règles, sont enceintes, accouchent, [mais n']allaitent [pas] ; quand naît [d'elles un petit être en] forme d'enfant, elles l'abandonnent à un carrefour. Elles mettent le doigt dans sa bouche : de ce doigt coule une substance nutritive. Les autres personnes passant par là mettent elles aussi leurs doigts dans sa bouche : il en coule une substance nutritive. Dans cette région il y a des communautés vivant séparées, celles des hommes et celles des femmes. S'[il s'agit d']une fille, on l'amène dans la communauté des femmes. S'[il s'agit d']un garçon, on l'amène dans la communauté des hommes.

或至十亦有諸人修清
淨行至死無欲...

Notes. — I. Li che louen : 剡 var. coréenne. 閻 ; 唯 var. coréenne 惟 ; °男生° var. coréenne °生男°.

II. 'Jig rten gźag pa [N édition noire de Narthang, exemplaire du Musée Guimet ; R éd. rouge de Pékin, exempl. de la Bibliothèque Nationale] : [B] R : °sbrum pa° °sgri mi° ; [c] N : °rnams khye'u°.

III. Comparaison : la vers. tib. prolonge la description des modalités de l'accouchement au delà du point du cosmos où s'arrête le chin. ; le tib. donne en effet une longue liste de mondes divins, pratiquement identique à Mhvtp. 3078 sq. De même au § E (Copulation).

[B] Les femmes du Jambūdvīpa sont assujetties au régime menstruel ; elles sont enceintes, elles accouchent et elles allaitent. Les femmes de l'Aparagodāna et du Pūrvavideha font de même. Les femmes de l'Uttarakuru sont assujetties au régime menstruel, sont enceintes et accouchent ; seulement elles n'allaitent pas. Quand elles ont accouché soit d'un garçon soit d'une fille, elles l'abandonnent à un carrefour. La mère lui introduit un doigt dans la bouche ; et les gens qui se trouvent passer par là introduisent eux aussi un doigt dans la bouche de l'enfant : par le [seul] contact de ces doigts, tout leur corps croît jusqu'à son [complet] développement. Chez les gens de l'Uttarakuru, hommes et femmes habitent à part et ne se mélangent pas. Si c'est un garçon qui est né, le septième jour il est devenu adulte et on le réunit aux hommes. Si c'est une fille qui est née, le septième jour elle est devenue adulte et on la réunit aux femmes.

[C] Quand un homme et une femme s'aperçoivent qu'ils se désirent, ils s'en vont ensemble sous un [certain] arbre, et si alors cet arbre, nommé Mañjūṣa[ka], les

[A] Sommaire de la Lokasthiti : Règles, Copulation, Sperme, etc.

[B] Tout comme chez les habitants du Jambūdvīpa les femmes ont leurs règles, sont enceintes et accouchent, de même en va-t-il chez les [gens du] Pūrvavideha, de l'Aparagodāna et de l'Uttarakuru, [respectivement à l'E, à l'W et au N].

pour l'accomplissement [légal] de l'acte sexuel, l'arbre les dissimule. S'ils ne les remplissent pas, il demeure immobile, et eux, ayant reconnu leur état d'interdit, s'en retournent d'eux-mêmes.

[E] Les hommes du Jambûdvîpa pratiquent l'acte sexuel un nombre indéterminé de fois ; mais quelques-uns observent la règle de chasteté. Les hommes de l'Aparagodâna pratiquent dix fois [dans leur vie] l'acte sexuel, etc.

[D] Les Apsaras [du monde] des Quatre Grands Rois, qui ne sont pas même [assujetties à avoir des règles] ne sont point enceintes et n'accouchent ni n'allaitent. S'il naît miraculeusement [un enfant] à une Apsaras, soit sur son giron [ou : sur sa hanche], soit sur sa couche, elle a cette pensée : C'est exactement comme un fils pour moi ! et elle s'en occupe. Si c'est à un dieu qu'il naît miraculeusement [un enfant] soit sur son giron [ou : sur sa hanche] [soit sur sa couche], il a cette pensée : C'est exactement comme un fils pour moi ! et il s'en occupe. Et il en est de même chez tous les [dieux] de la Sphère du Désir.

[E] Les hommes du Jambûdvîpa pratiquent l'acte sexuel un nombre indéterminé de fois; mais quelques-uns meurent [encore] en état de chasteté. Les hommes de l'Aparagodâna pratiquent dix fois [dans leur vie] l'acte sexuel, etc.

dissimule en les couvrant, dans ce cas ils font l'amour; s'il ne les dissimule pas [spontanément], alors ils se quittent et s'en vont chacun [de son côté] : [car] ils ont compris qu'il y aurait péché et ils ne veulent point enfreindre [l'interdit que le pouvoir magique de l'arbre a rendu manifeste].

[D] Chez les Quatre Grands Rois, les divinités féminines ne sont pas assujetties au régime menstruel, ne sont pas enceintes, n'accouchent ni n'allaitent. Dieux et divinités féminines produisent tous également leurs enfants [par un miracle], qui sur ses genoux, qui sur sa couche. Si c'est sur les genoux ou sur la couche d'une mère qu'il en naît [un], la divinité féminine a cette pensée : C'est mon enfant ! Le dieu [à qui elle est unie] dit aussi : C'est mon enfant ! Cela [lui] fait donc seulement un père et une mère. Si c'est sur les genoux ou sur la couche d'un père qu'il en naît [un], il y a toujours un père; mais toutes les divinités féminines prennent [dans ce cas] la qualité de mères [à l'égard du nouveau-né].

[E] Les hommes du Jambûdvîpa pratiquent, dans le cours d'une seule existence, un nombre illimité d'actes sexuels ; mais quelques [uns de ces] hommes pratiquent la pureté de mœurs et vont jusqu'à leur mort sans [connaître l'] amour sexuel. Quant aux hommes de l'Aparagodâna,

[D] Chez les Quatre Grands Rois, garçons ou filles ont [en naissant] l'apparence [d'enfants] parvenus à l'âge de cinq ans. Étant [ainsi] nés à l'état d'êtres apparitionnels (i. e. « de naissance miraculeuse » aupapâduka, Mhvtp. 2282) sur l'épaule ou le giron d'un dieu ou d'une déesse (apsaras), ces dieux ou déesses forment [à leur sujet] cette pensée : « c'est là notre fils ou notre fille » ; et ces garçons ou filles forment eux aussi cette pensée : « c'est là notre mère ou notre père. »

[D *bis*] Chez les Trente-trois [i.e. au ciel d'Indra], ils ont l'apparence d'enfants parvenus à l'âge de six ans ... Chez les dieux de la catégorie des Brahmā (Brahmakāyika), dès la naissance tout [le corps avec ses] membres (aṅga : tête, bras, etc.) et parties secondaires (upāṅga, yeux, etc.) se trouve à l'état de parfait développement et il est encore pareil à l'instant de la mort ... Il en va de même chez les dieux Sans-Cadets (Akaniṣṭha) ... Chez les dieux [des mondes] immatériels (litt. sans-forme, arūpadhātu) il n'y a pas d'apparence corporelle; aussi leur naissance n'est-elle point extérieurement perceptible (avyakta, litt. non-manifeste) et leur mort non plus n'est pas extérieurement perceptible.

[E] Tout comme les gens du Jambūdvīpa s'accouplent pour commettre le péché et pratiquer l'acte sexuel, de même en va-t-il chez les [gens] du Pūrvavideha, de l'Aparagodāna, etc.

Remarques. — I. ChGA, [B] : noter la valeur active de pajāyati. La substance nutritive (ojā skr. ojas), qui s'écoule des doigts des habitants du mythique Uttarakuru, paraît appartenir au même folklore que le thème des « mains magiques » d'Avalokiteśvara, d'où s'écoule une substance nutritive, la seule qui puisse désaltérer et sustenter les Preta.

II. LPÑÑ, [B] noter dans l'expression dārakarūpa « [un petit être en] forme d'enfant » l'emploi de rūpa « forme » en un sens voisin de kāya « corps, personne » (cf. PTSD, s. v. rūpa, D, 2, c : nāma-rūpa « nom et forme » ≙ nāma-kāya « nom et corps ») : ce mot tend ici vers la valeur qu'ont dans la plupart des langues indochinoises les « numérales » appositives ; aticchatā honti semble un nouvel exemple de la tournure périphrastique à sens de présent que la ChGA remplace régulièrement par le participe (gacchantā) : cette formule est toutefois trop systématiquement employée par la LPÑÑ pour ne l'y point laisser subsister, d'autant plus qu'elle se trouve affecter plusieurs verbes intéressants par eux-mêmes et qu'il vaut mieux laisser en place avec la physionomie exacte que leur donne ce texte. C'est le cas pour aticchati (remplacé dans la ChGA par le verbe banal gacchati) ; le PTSD ne connaît ce mot que sous la forme de l'impér. sg. 2 « aticchata [bhante] : veuillez aller plus loin, monsieur (lorsque l'on prie un moine d'aller demander l'aumône ailleurs) ». On a cru pouvoir proposer l'équivalence ati + iṣ- : « allez-vous-en mendier plus loin ». Mais l'emploi de ce verbe dans la LPÑÑ confirme clairement l'interprétation de Rhys Davids-Stede, i.e. ati + ṛcchati. Pour aṅge [D] cf. ci-contre les Remarques sur la Lokaprajñapti tibétaine.

ceux d'entre eux qui font le plus l'amour vont jusqu'à douze fois dans le cours d'une existence ; les hommes qui le font de façon moyenne peuvent aller à dix ; mais quelques [uns de ces] hommes pratiquent la pureté de mœurs et vont jusqu'à leur mort sans [connaître] l'amour, etc.

Remarques. — Les 女 天 « dieux féminins » ou « divinités féminines » ne sont pas ici exactement des déesses : comme le pāli nous en avertit, les accharā = apsaras, apsarā « nymphe », seraient l'accompagnement obligé des plaisirs célestes (goûtés dans les cieux du Monde du Désir) plutôt que les égales des dieux. Pour leur maternité collective [§ D in fine], évoquant le fait ethnographique bien connu de la parenté de classe, cf. e. g. Manu, IX, 182-183 (la parenté de classe y est restreinte aux limites de la famille : les frères sont en commun « pères » du fils de l'un d'entre eux ; les épouses d'un même homme sont en commun « mères » du fils de l'une d'elles, etc.). En [D], tib. phrag pa 'am phaṅ bar « sur l'épaule ou le giron » a comme correspondants en chin. « soit sur les genoux, soit sur la couche (litt. la place où l'on dort) » et dans la LPÑÑ (ms. EFEO) aṅge vā sayane vā : « soit sur le corps (ou : sur un membre) soit sur la couche ». Phaṅ ba « giron, hanche » n'est relevé par Das, s. v., que d'après l'équivalence phaṅ ba = utsaṅga, upastha, rencontrée dans un lexique sanskrit-tibétain. On pourra désormais illustrer cet article avec l'exemple textuel fourni ici par le 'Jig rten gźag pa. On pourrait se demander si pāli aṅga « corps, membre » n'est pas une mauvaise lecture, pour *ussaṅga <skr utsaṅga (ce mot n'est point relevé dans PTSD, et aṅga aurait pu être paresseusement substitué, soit par le traducteur, soit par un copiste, à cette forme insolite en pāli). Mais l'homophonie est ici purement accidentelle. La similitude du ga et du ka en birman (la seconde lettre dérivant de la première par l'addition d'un petit trait courbe) rend bien plus naturelle la correction : aṅke « sur les genoux, dans le giron, sur la hanche. » La femme hindoue porte son enfant sur la hanche, ou plus précisément au-dessus de la hanche ; d'où l'hésitation dans la traduction des synonymes aṅka, utsaṅga, phaṅ ba. L'idée essentielle reste que ces enfants divins ne passent ni par l'état embryonnaire ni par les difficultés de la parturition. Ils naissent à l'état d'enfants déjà grandelets, qu'on porte sur les genoux ou à la hanche.

Cette table en dit autant par les places laissées vides que par les correspondances que ces vides circonscrivent. L'accord et les contrastes varient et se déplacent de paragraphe en paragraphe : on saisit ainsi sur le vif le procédé par lequel se sont graduellement altérées les compilations de ce genre, mal défendues par leur caractère artificiel. On a ajouté, retaillé, retranché, interverti des parties, selon la fin que l'on se proposait. La composition de la ChGA nous avait déjà fourni un exemple extrême de cette manière de faire. Mais toutes les versions parallèles ci-dessus rassemblées en portent plus ou moins la marque. Étalées historiquement sur plusieurs siècles et géographiquement sur le domaine presque entier du bouddhisme, à travers ses quatre principales langues de culture, ces concordances témoigneront de la

vie des écoles et de leur continuelle maturation des données canoniques[1].

Un trait domine toutefois, propre à limiter la part d'initiative ainsi laissée aux élaborations scolastiques, en même temps que, par d'autres côtés, il confère une autorité plus grande à leurs productions : c'est que l'évolution des textes s'est effectuée par des valeurs de présence ou d'absence, non par une altération réelle. On a coupé, on a ajouté; on n'a guère modifié les parties élémentaires diversement mises en œuvre par ce moyen. C'est à cette fidélité à la Parole du Maître, ou à ce que l'on prenait pour son expression littérale dans les Sūtra (fidélité qui était particulièrement bien dans l'esprit de l'Abhidharma sarvāstivādin), qu'est dû sans doute le caractère fort authentique que présentent les fragments d'ouvrages anciens qui nous ont été accessibles à travers les couches les plus tardives de ces rédactions scolastiques, et jusqu'en leurs attestations indochinoises : ce n'est point un fait de petite importance pour l'ensemble de nos études, que le premier pas vers une édition critique du Mahāvastu ait été permis par l'entrée en jeu d'un document birman en langue pāli.

Pour une critique littérale du sanskrit bouddhique, si mal fixé, si douteux de préservation, la nouvelle documentation pāli bénéficie d'un intérêt pratique exceptionnel. L'homogénéité du lexique, la convenance des grammaires, voire le fait, si apparent dans la Lokapaññatti, que le traducteur du sanskrit en pāli a épargné sa peine et ordinairement démarqué le mot ou la tournure du sanskrit, plutôt que de choisir, pour leur répondre, une forme pāli vivante, sont autant de conditions qui permettent soit d'identifier l'un avec l'autre un état de texte sanskrit et un état de texte pāli, soit d'inférer l'état de celui-là de l'état de celui-ci, avec une sécurité que le tibétain lui-même, notre meilleure ressource jusqu'à présent, n'autorisait pas, et qui ne saurait être que rarement le fait de la documentation chinoise.

Là où par exemple Lokapaññatti et Divyāvadāna interfèrent pour évoquer simultanément un Devadūta sūtra sanskrit aujourd'hui perdu en cette langue, nous avons été en mesure de reconnaître que les phrases sanskrites lues par le traducteur birman — de quelque manière qu'elles fussent parvenues jusqu'à lui — ont été celles-là mêmes qui, après avoir résisté à la sagacité de Burnouf, devaient attirer avec profit l'attention de M. Przyluski,

1. Il importe de remarquer (sans pouvoir s'y étendre ici) que le pāli birman, dont les sources sanskrites nous sont maintenant connues, s'est montré à plusieurs reprises plus proche textuellement des Aṭṭhakathā que du canon des Theravādin — ce qui pose une question capitale pour l'histoire des traditions bouddhiques : dans quelle mesure les Aṭṭhakathā de l'école pāli ont-elles utilisé des matériaux provenant de canons autres que le canon theravādin ?

dans sa *Légende de l'Empereur Açoka*. Et nous avons déjà suffisamment fait observer que le Mahāvastu et la Lokapaññatti se recouvrent, au chapitre des enfers, avec assez d'exactitude, et en même temps assez d'indépendance, pour que le texte établi par Senart sur une tradition unique, monnayée en six mss. tout modernes, se soit trouvé à cette occasion, et pour la première fois, l'objet d'une comparaison disposant de variantes véritables — ce dont son éditeur s'était si fâcheusement vu privé.

Sans négliger le prix que ces indications pourront avoir pour l'histoire intérieure du bouddhisme birman, il semble bien que leur valeur la plus certaine doive être, inversement, d'assurer à ce bouddhisme local, saisi au moment où il hésite entre le sanskrit qu'il va oublier et le pāli auquel il se rend, sa place en un point critique de la perspective générale des études. Les textes de transition qu'il fournit, en partie reproduits, en partie amplifiés par lui d'après les originaux sanskrits, s'inscriront avec une utile valeur de repère parmi les sources indirectes où aura à puiser l'histoire toujours obscure des sectes bouddhiques, histoire commandée par celle — encore presque toute à faire — des rédactions et transmissions canoniques.

Préludant à cette tâche, c'est d'abord à travers des transpositions en chinois, en tibétain, en sogdien, etc., que l'on a poursuivi les Agama sanskrits. Il se retrouvera peut-être un jour, soit en Asie centrale, soit en marge de l'Inde — au Népāl ou par des trouvailles comme celle de Gilgit — assez de feuillets originaux pour instituer, avec les Nikāya pāli, une comparaison directe, seule convaincante, en ce qui a trait à l'histoire probable d'un texte pré-canonique. On peut du moins dès maintenant présumer qu'en face de la belle et cohérente tradition pāli le sanskrit établira, en nombre appréciable, des variantes pleinement indépendantes, parfois préférables, et qui remettront en cause l'histoire ancienne de l'Église et du dogme.

Mais par un paradoxe très propre à illustrer la complexité croissante de ces études et leurs recoupements dans la profondeur de l'histoire, voici que de ces mêmes traditions sanskrites — autant dire de la moitié du bouddhisme canonique ancien spécifiquement opposée à sa moitié pāli — la littérature hybride des Birmans nous offre les fragments assez étendus d'une recension pāli.

DEUXIÈME PARTIE.

Le Traité des six voies et la Roue des existences.

CHAPITRE PREMIER

Les Voies de la Transmigration et le folklore de l'Inde.

Nous avons esquissé ci-dessus l'histoire des Ṣaḍgatikārikā par delà le Gange[1] : comment elles ont passé en Indochine et sous quelle forme elles s'y sont conservées — histoire qui touchait d'une part au cycle des apocryphes d'Aśvaghoṣa et d'autre part aux traditions sanskrites d'Abhidharma. L'attribution à Aśvaghoṣa est un fait indien, et peut-être aussi la rédaction d'un important commentaire *Chagatidīpanī aṭṭhakathā* (ChGA) contenant plus de la moitié de la Lokasthiti-Lokaprajñapti sanskrite, parallèlement traduite et conservée en Birmanie sous le nom de *Lokapaññatti* (LPÑÑ).

Mais ces deux données, devenues primitives par rapport aux transmissions birmane et cambodgienne-siamoise, sont tardives quand on les met à leur place dans le développement de la littérature métropolitaine. Un cycle commence là où l'autre finit.

L'état de texte de la Lokaprajñapti ou Lokasthiti sanskrite qui se trouve à la base des ouvrages indochinois (LPÑÑ, ChGA) a subi d'importants remaniements depuis la traduction chinoise exécutée par Paramārtha au milieu du VI[e] siècle. De son côté, Vasubandhu cite la kārikā 26 de la présente édition (c'est la stance relative aux Rākṣasa ou « Gardes Infernaux » de Yama) ; mais il la met au nom de Dhārmika Subhūti, non pas d'Aśvaghoṣa, et seules jusqu'ici des traditions fort tardives ont prétendu confondre ces deux auteurs. Vasubandhu nous reporte au plus tard au VI[e] siècle (S. Lévi), peut-être au V[e] (Takakusu), voire même au IV[e] (N. Peri, Ui) et ces flottements dans sa chronologie constituent, on le sait, l'une des incertitudes les plus préjudiciables à l'histoire de la littérature sanskrite du bouddhisme. Pour notre objet actuel, il reste du moins acquis que l'indication extraite de l'Abhidharmakośa s'oppose aux traditions nettement plus tardives représentées :

1. *Supra*, p. 24 sq.

par la double traduction tibétaine des Kārikā dans le Tandjour (Mdo, XXXIII, 38, et XCIV, 24 : c'est un seul et même texte, avec d'infimes variantes); par les deux traductions chinoises, à peu près contemporaines, mais tout à fait indépendantes l'une de l'autre : le Lieou tao k'ie t'o king 六道伽陀經, dû à Fa t'ien 法天, moine de Nālandā, qui travailla à Pien Leang de 973 à (†) 1001 AD, et le Lieou ts'iu louen houei king 六趣輪迴經, par Je tch'eng 日稱 des Song (période allant de 960 à 1127 AD); par les versions indochinoises en pāli, Chagatidīpanī et Pañcagatidīpanī, avec leur commentaire ; et enfin par le manuscrit népâlais des Kārikā sanskrites. Le nombre et la dispersion géographique de ces attestations suggèrent qu'un texte doué d'une pareille force de rayonnement doit avoir eu une longue histoire dans l'Inde, avant qu'une version pāli ne l'eût transporté dans la tradition du bouddhisme indochinois, toujours vivante : car on lit encore à Phnom-penh l'œuvre de Dhārmika Subhūti.

Par delà les versions géographiquement divergentes, l'Abhidharmakośa permet donc de reculer de plusieurs siècles le *terminus ante quem*. Mais il restera à expliquer comment un traité d'attestation certaine relativement assez haute, et que rien n'interdirait de faire remonter, par hypothèse, jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, a pu demeurer pour ainsi dire caché, entre la date où Vasubandhu le fixe au passage et celle où de nouveau on le voit affleurer de partout dans la tradition cosmopolite du bouddhisme sanskrit parvenu aux derniers siècles de son histoire métropolitaine ; pourquoi, en un mot, il n'est entré que sous les Song (960-1127) dans la collection chinoise. La seule information extérieure dont nous disposerions pour cette étude rétrospective de notre texte reste surtout négative. Vasubandhu et une comparaison systématique du Commentaire (ChGA) avec la Lokaprajñapti du VIe siècle font en effet apparaître que les rapprochements entre les Kārikā et ce dernier texte (LPJÑ), comme l'attribution des ṢGK à Aśvaghoṣa, caractérisant la période de diffusion des Kārikā, sont controuvés et tombent dès que l'on se donne assez de recul. Que sont les Ṣaḍgatikārikā, à quelle fin ont-elles été écrites, comment se situe leur témoignage sur le bouddhisme et éventuellement sur l'Inde, et que vaut ce témoignage? Dans l'état présent des études bouddhiques, tout ce que nous en pourrons savoir devra ressortir, pour valoir à haute époque, soit de la courte citation rencontrée dans le Kośa, soit d'une comparaison critique qui reste à instituer entre les cinq versions conservées (abstraction faite des parties didactiques du commentaire, d'addition plus tardive) soit : le sanskrit népâlais, Je tch'eng (abrév. Ch. 1), Fa t'ien (Ch. 2), la double version tibétaine [édition noire

de Narthang (T. 1, 2), édition rouge de Pékin (ṭ. 1, 2), donc quatre recensions], enfin la version pāli représentée par un ms. birman et deux mss cambodgiens (l'un, plus proche du ms. birman, a comme lui le commentaire ; l'autre, dépourvu de cet utile complément, est celui qu'a exclusivement suivi l'édition de Feer, *Journ. Pāli Text. Soc.*, 1884). L'état croulant de la documentation concernant la scolastique sanskrite et les petits textes du genre de celui-ci ne permet pas, pour l'instant, d'en espérer davantage. Mais l'analyse comparée de la Ṣaḍgati polyglotte n'est pas sans donner rétrospectivement quelques lumières sur la Ṣaḍgati métropolitaine ; notamment, la façon dont l'ouvrage s'est présenté à la tradition indochinoise et le traitement qu'il y a reçu, en passant de six à cinq *gati*, orientera la recherche, pour l'obscure période comprise entre la floraison des Ṣaḍgati chinoises, tibétaines et pāli, et la citation de Vasubandhu, où rien n'indique que l'œuvre de Dhārmika Subhūti ait traité des Six plutôt que des Cinq voies.

A l'origine, cinq ou six *gati*? Devant l'accord de toutes les recensions, à l'exception de versions cambodgiennes dissimulant mal leur caractère tardif et secondaire [1], la question pourrait sembler oiseuse, si ce n'était qu'elle est posée, d'une manière pressante, par l'aspect même de l'ouvrage.

On est frappé en effet, aussitôt que l'on compare les cinq textes, du traitement très spécial et singulièrement maigre que reçoit, dans les Ṣaḍgati comme dans la Pañcagati, la « voie » litigieuse, celle des Asura — géants rivaux des dieux — à l'occasion desquels les deux dénominations s'opposent, le texte lui-même demeurant identique, que l'on compte ou non ces êtres mythiques pour une « destination » particulière de la métempsychose. Une seule stance leur est consacrée. La disposition typographique des Tripiṭaka chinois permet de saisir du premier coup cette inégalité, fort apparente aussi sur le tableau numérique des stances établi ci-dessous. Notons brièvement que la version sanskrite du Népâl, incomplète du début, la version pāli, débarrassée des interpolations que Feer y avait laissé subsister, et la traduction en tibétain, se trouvent assez exactement superposables, quand on les a toutes les trois, pour qu'on puisse les prendre partout en bloc ; là où la première manque, c'est-à-dire pour le début de la Voie infernale, on est d'autant mieux fondé à lui attribuer le même nombre de stances, que la comparaison de toutes les versions parallèles et la composition même de l'ouvrage rendent la correspondance à peu près certaine pour 16 stances, consacrées aux 8 grands

1. Rappelons que l'altération porte seulement sur le titre de l'ouvrage : le ms. cambodgien à commentaire garde même le sous-titre dénommant formellement la Voie « manquante », celle des Asura, fondue avec celle des Preta ou « Trépassés ».

enfers brûlants (soit 16 stances sur les 18 de la voie des enfers qui sont données en pāli et tibétain, avant l'endroit où commence le texte sanskrit) [1]. Quant aux deux versions chinoises, quatre membres de cinq caractères y répondent généralement à chaque *śloka* sanskrit de quatre *pāda* octosyllabiques. Mais il y a quelques dérogations à cette correspondance. C'est pourquoi Fa t'ien est plus court de deux groupes de cinq caractères, l'équivalent d'un demi-śloka.

	skr., pāli et tib. [2]	Fa t'ien	Je tch'eng
Enfers	33	32 1/2	33
Animaux	7	4	4
Preta	16	17	14
Hommes	33	32	35
Asura	1	1	1
Dieux	7	7	7

En outre, le contenu de cette unique stance sur les Asura n'est guère moins insolite, dans une Ṣaḍgati, que son isolement : car rien n'y suggère la quasi-égalité de puissance et la véritable symétrie cosmique introduites par d'autres textes entre les Dieux et les Asura, et qui fonderaient à donner à ces derniers l'importance d'une « Voie » spéciale, de plein droit transmigratoire. Les versions en chinois et tibétain s'accordent avec le ms. népâlais pour loger ces Asura entre les Hommes et les Dieux. Mais pratiquement la manière dont il en est parlé les apparenterait plutôt à certaines catégories de Preta (« Trépassés », âmes errantes, génies de lieux, esprits des arbres, etc.) : c'est là que les reportent les versions pāli. Ils y paraissent mieux à leur place, eu égard au rôle que leur prête, dans le système, l'unique kārikā de leur « Voie ». Soit par exemple dans la section des Preta, à titre de comparaison, la stance relative à une catégorie particulière de démons, les Bhūta :

nityaṃ praduṣṭāś capalāḥ
parapīḍākarā narāḥ
saṃpradānaratā nityaṃ
Bhūtāḥ pretya bhavanti te ‖ 57 ‖

« Les hommes qui par leur nature corrompue et inconstante font sans

1. Il s'agit en effet d'une énumération classique de huit enfers, dont les noms et l'ordre de présentation sont invariables, cf. *supra*, p. 94 sq.

2. 4 stances d'introduction et 4 de conclusion complètent les 105 Kārikā que nous considérons comme authentiques.

cesse souffrir [ceux qui les approchent] et qui cependant se plaisent en toutes occasions à distribuer des largesses, ceux-là, après leur mort, renaîtront Bhūta. »

Voici maintenant la kārikā des Asura, dans ses différentes rédactions.

[S] śāṭhyena māyayā nityaṃ
carаty akṛtakilviṣaḥ
kalipriyaḥ pradātā ca
sa bhaved Asureśvaraḥ ‖ 94 ‖ [1]

[p] saṭho māyāviko niccaṃ
carate ṇ'aññapāpako
kalippiyo padātā ca
so bhavaty Asur'issaro ‖

[tib] rtag tu gyo daṅ sgyu sbyoṅ ćiṅ
sdig pa dag ni mi byas la
'thab la dga' źiṅ sbyin byed pa
de ni lha min dbaṅ phyug 'gyur ‖

[ch. 1] 常行於諂誑
樂忿恚鬪諍
由昔行施故
而作修羅王.

[ch. 2] 諂誑行毀禁
毒害鬪諍深
廣縱於無明
必墮修羅趣.

« Sa conduite est constamment empreinte de fourberie et de tromperie ; il ne fait [pourtant] pas d'[autre] mal ; il a des penchants querelleurs ; mais il est libéral — voilà [le portrait de] celui qui doit renaître Seigneur des Asura » (skr., p., tib.) [2].

« Celui qui ne pratique que séductions et tromperies, qui se complaît dans les sentiments de haine et les querelles, en vertu [cependant] de [ce qu'il peut] avoir jadis cultivé cette cause [de mérite] qu'est la libéralité, devient dans ce cas Roi des Asura » (Ch. 1).

« Séduire, tromper, violer les prescriptions [de la morale, litt. les « défenses » : les règles de la moralité bouddhique sont énoncées prohibitivement : ne pas tuer, etc.], être plein de haine et de malfaisance, se plonger dans les querelles, s'adonner sans frein à toutes les erreurs, [voilà ce qui] fait immanquablement tomber dans la Voie des Asura » (Ch. 2) [3].

1. La stance porterait le n° 61 si l'on suivait le pāli (S).

2. Une seule traduction couvre les trois rédactions : il suffit de supprimer, pour le pāli, les crochets du mot « [autre] », car la précision a passé dans le texte (añña°).

3. Noter que les deux facteurs de mérite (être « innocent de toute faute [autre que celles

Les quatre premières versions (skr., pāli, tib., Ch. 1) envisagent un acte mixte, mêlé de bien et de mal, donc une rétribution également mixte, qui aura part et au plaisir et à la peine (c'est le principe énoncé dans la kārikā 93). Ch. 2 traite au contraire la Voie des Asura comme une destination entière-

qui ont été énoncées] et être « libéral » akṛtakilviṣa et pradātṛ) tombent de cette traduction, qui insiste au contraire sur les termes péjoratifs. L'homme destiné à renaître Asura n'est pas seulement querelleur, il est « haineux » (毒, trad. ordinaire de viṣa « poison », a aussi, comme 害 « nuire, etc. », le sens de « haïr », cf. Ch. 1 忿恚. Le skr. est cependant akṛtakilviṣa « sans faute... », de kilviṣa « tort, faute, etc. ». Il semble que les traducteurs en chinois aient lu dveṣa « haine » au lieu de °lvisa). 無明 « absence de clarté, ténèbres » trad. ordinaire de avidyā « erreur, nescience », fait ici image avec une force principalement mythologique. Les Asura sont, selon la fable indienne, les grands ennemis de la clarté, dans les esprits comme dans le monde : c'est l'un d'entre eux qui cause les éclipses en avalant les luminaires (cf. dans le skr. la mention de leur pouvoir d'illusion ou de tromperie : māyā, mot dont l'acception cosmologique s'est étendue à toute l'erreur dans le monde, et au monde lui-même, quand on y reconnaît l'Illusion suprême). 鬪諍 (Ch. 1) et 鬭諍 (Ch. 2) correspondent à skr. kali. Ce mot désigne le plus mauvais coup du jeu de dés, celui qui perd toujours (lorsqu'on tourne la face marquée d'un seul point), le dé perdant, parfois personnifié par un malin génie, qui porte son nom; c'est aussi le nom du plus corrompu des quatre Ages du monde (yuga), l'Age « de Fer » des cosmologies mésopotamiennes, où nous sommes présentement; enfin, kali, c'est toute discorde, querelle ou dispute, à propos de jeu ou pour toute autre cause; c'est même la Discorde personnifiée, sous les traits d'un personnage masculin, Kali, fils de Krodha (msc.) « la Colère » et de Hiṃsā (fém.) « la Malfaisance ». Le tib. dit 'thab pa « bataille, querelle ». Le commentaire qui se trouve, avec de faibles variantes, aussi bien dans B que dans M2, est ici très explicite. (C) : yo satto saṭho dujjano niccaṃ māyāviko vañcako atha kalippiyo kalahappiyo pādātā ca Asurānaṃ issaro hoti « un être fourbe i. e. un mauvais homme, toujours trompeur i. e., abusant autrui et en outre ami (°piya) de la discorde (kali°) c'est-à-dire des querelles (kalaha), mais par ailleurs libéral, renaît Seigneur des Asura. » En 1883 Feer, dans sa traduction, a lu avec son ms. *Kālippiyo, de Kālī « la Noire Déesse » (épouse de Śiva), qui n'a rien à voir ici. De plus, le mot très usuel pāpaka, « méchant, coupable, qui commet le mal » = skr. pāpaka, lui a suggéré absurdement la traduction « qui obtient » de pāpuṇati (skr. pra-ĀP) soit skr. prāpaka (mais ce mot, dans l'usage skr., s'appuie sur le causatif et signifie « qui procure », non « qui acquiert ») D'où une traduction où, du moins en ce qui a trait aux pāda (b, c), rien n'est à conserver : « Le trompeur et le fourbe obstiné suit sa voie et n'arrive pas à un autre résultat que celui-ci : cher à Kālī et faisant des dons, il devient Seigneur des Asura » Mais C : anaññapāpako ti saṭho māyāvī kalippiyo hoti imehi tīhi dosehi vinā aññassa pāpahetuno avijjamānattā anaññapāpako ti vuttaṃ. « Le texte dit *sans autre péché* : en dehors du triple péché de fourberie, de tromperie et d'amour des querelles, il ne se rencontre en lui aucun autre péché, i. e. aucun autre principe de mal : c'est pour cela qu'il est dit *sans autre péché*. » L'édition du *JPTS*, 1884, corrige Kāli° en kali°, d'où le *PTSD* tire, avec cette seule référence, l'expression kalippiya « un homme qui aime à tricher aux dés, un joueur ». C'est une paraphrase : compte tenu du commentaire (kali=kalaha), de la valeur sanskrite de kali et des traductions polyglottes, il convient de rectifier « un homme joueur et querelleur ». La tricherie est sans doute l'une des causes majeures de telles querelles. Mais il n'en est pas explicitement fait mention dans l'expression kalippiya.

ment mauvaise. Nul trace de mérite n'y subsiste dans l'énoncé de leurs « actes » (karman) antécédents et le mot qui exprime la « naissance » parmi eux indique bien quel est à leur sujet le sentiment du traducteur. Il laisse certes les Asura entre les Hommes et les Dieux, c'est-à-dire entre les deux meilleures destinations où l'on puisse « naître » 生 i. e. « aller naître ». Mais pour les Asura, Fa t'ien dit significativement « tomber » 墮. C'est le terme même qui est employé ailleurs pour dénoter la « chute » en enfer ou dans le monde des Preta. Fa t'ien s'en sert par exemple à l'avant-dernier vers de la Voie des Preta (kārikā 59) en parlant de la naissance dans la condition de Yakṣa (génie) à Vimāna (palais magique, château volant) : 墮彼藥叉宮. Selon Ch. 2, les Asura sont donc, par-dessus la « bonne » destination humaine, terminologiquement solidaires des Preta du rang le plus élevé (désignés par l'expression maharddhika « qui ont de grands pouvoirs magiques » : Bhūta, Gandharva, Yakṣa etc. : tout le vieux folklore autochtone, inextricablement mêlé aux noms et aux traditions du Veda).

Sans doute l'opinion d'un traducteur tardif ne saurait-elle faire loi, quant à l'aspect primitif d'un ouvrage ; mais à mieux y regarder Fa t'ien ne fait qu'accentuer ce qui se dégage déjà de l'ensemble des autres recensions. La solidarité des Asura et des Preta maharddhika ressort de la composition même des Ṣaḍgatikārikā. L'ordre de présentation et la gradation de celles-ci résultent en effet du concours de deux principes, qui alternent ou interfèrent selon les « Voies » : l'un est cosmologique, l'autre éthique. Pour les enfers ou pour les cieux, l'ordre cosmique est immuablement imposé, pour ainsi dire du dehors. Il y a huit enfers chauds dont le plus bas est l'Avīci, il y a six « cieux » du monde du Désir (kāmāvacaraka). Les kārikā des destinations infernales et divines en seront l'énumération fidèle, et péchés ou mérites y seront toujours plus ou moins artificiellement ajustés à la séquence cosmique. Pour la Voie des hommes, au contraire, nul compte n'est tenu des divisions cosmographiques (les quatre continents, etc.), pas plus qu'il n'y est question des divisions sociales, si étroitement associées ailleurs au mythe cosmogonique [1]. Les rétributions envisagées sont uniquement relatives à la longévité ou à la brièveté de la vie, à la santé et à la maladie, à la richesse et à la pauvreté, etc. L'exposé n'en est pas pour cela moins ordonné. Il reste systématique. Mais il se règle désormais sur une autre liste, celle des « défenses » ou « vertus » (śīla, dont l'énoncé

1. Notamment dans toutes les traditions brāhmaniques qui dépendent du Puruṣasūkta, ṚV, X, 90, ou dans l'Aggañña sutta du canon pāli.

Les quatre premières versions (skr., pāli, tib., Ch. 1) envisagent un acte mixte, mêlé de bien et de mal, donc une rétribution également mixte, qui aura part et au plaisir et à la peine (c'est le principe énoncé dans la kārikā 93). Ch. 2 traite au contraire la Voie des Asura comme une destination entière-

qui ont été énoncées] et être « libéral » akṛtakilviṣa et pradātṛ) tombent de cette traduction, qui insiste au contraire sur les termes péjoratifs. L'homme destiné à renaître Asura n'est pas seulement querelleur, il est « haineux » (毒, trad. ordinaire de viṣa « poison », a aussi, comme 害 « nuire, etc. », le sens de « haïr », cf. Ch. 1 恣恚. Le skr. est cependant akṛtakilviṣa « sans faute... », de kilviṣa « tort, faute, etc. ». Il semble que les traducteurs en chinois aient lu dveṣa « haine » au lieu de °lviṣa). 無明 « absence de clarté, ténèbres » trad. ordinaire de avidyā « erreur, nescience », fait ici image avec une force principalement mythologique. Les Asura sont, selon la fable indienne, les grands ennemis de la clarté, dans les esprits comme dans le monde : c'est l'un d'entre eux qui cause les éclipses en avalant les luminaires (cf. dans le skr. la mention de leur pouvoir d'illusion ou de tromperie : māyā, mot dont l'acception cosmologique s'est étendue à toute l'erreur dans le monde, et au monde lui-même, quand on y reconnait l'Illusion suprême). 鬪諍 (Ch. 1) et 鬭諍 (Ch. 2) correspondent à skr. kali. Ce mot désigne le plus mauvais coup du jeu de dés, celui qui perd toujours (lorsqu'on tourne la face marquée d'un seul point), le dé perdant, parfois personnifié par un malin génie, qui porte son nom ; c'est aussi le nom du plus corrompu des quatre Ages du monde (yuga), l'Age « de Fer » des cosmologies mésopotamiennes, où nous sommes présentement ; enfin, kali, c'est toute discorde, querelle ou dispute, à propos de jeu ou pour toute autre cause ; c'est même la Discorde personnifiée, sous les traits d'un personnage masculin, Kali, fils de Krodha (msc.) « la Colère » et de Hiṃsā (fém.) « la Malfaisance ». Le tib. dit 'thab pa « bataille, querelle ». Le commentaire qui se trouve, avec de faibles variantes, aussi bien dans B que dans M2, est ici très explicite. (C) : yo satto saṭho dujjano niccaṃ māyāviko vañcako atha kalippiyo kalahappiyo pādātā ca Asurānaṃ issaro hoti « un être fourbe i. e. un mauvais homme, toujours trompeur i. e., abusant autrui et en outre ami (°piya) de la discorde (kali°) c'est-à-dire des querelles (kalaha), mais par ailleurs libéral, renaît Seigneur des Asura. » En 1883 Feer, dans sa traduction, a lu avec son ms. *Kālippiyo, de Kālī « la Noire Déesse » (épouse de Śiva), qui n'a rien à voir ici. De plus, le mot très usuel pāpaka, « méchant, coupable, qui commet le mal » = skr. pāpaka. lui a suggéré absurdement la traduction « qui obtient » de pāpuṇati (skr. pra-ĀP) soit skr. prāpaka (mais ce mot, dans l'usage skr., s'appuie sur le causatif et signifie « qui procure », non « qui acquiert ») D'où une traduction où, du moins en ce qui a trait aux pāda (b, c), rien n'est à conserver : « Le trompeur et le fourbe obstiné suit sa voie et n'arrive pas à un autre résultat que celui-ci : cher à Kālī et faisant des dons, il devient Seigneur des Asura » Mais C : anaññapāpako ti saṭho māyāvī kalippiyo hoti imehi tīhi dosehi vinā aññassa pāpahetuno avijjamānattā anaññapāpako ti vuttaṃ. « Le texte dit *sans autre péché* : en dehors du triple péché de fourberie, de tromperie et d'amour des querelles, il ne se rencontre en lui aucun autre péché, i. e. aucun autre principe de mal : c'est pour cela qu'il est dit *sans autre péché*. » L'édition du *JPTS*, 1884, corrige Kāli° en kali°, d'où le *PTSD* tire, avec cette seule référence, l'expression kalippiya « un homme qui aime à tricher aux dés, un joueur ». C'est une paraphrase : compte tenu du commentaire (kali = kalaha), de la valeur sanskrite de kali et des traductions polyglottes, il convient de rectifier « un homme joueur et querelleur ». La tricherie est sans doute l'une des causes majeures de telles querelles. Mais il n'en est pas explicitement fait mention dans l'expression kalippiya.

ment mauvaise. Nul trace de mérite n'y subsiste dans l'énoncé de leurs « actes » (karman) antécédents et le mot qui exprime la « naissance » parmi eux indique bien quel est à leur sujet le sentiment du traducteur. Il laisse certes les Asura entre les Hommes et les Dieux, c'est-à-dire entre les deux meilleures destinations où l'on puisse « naître » 生 i. e. « aller naître ». Mais pour les Asura, Fa t'ien dit significativement « tomber » 墮. C'est le terme même qui est employé ailleurs pour dénoter la « chute » en enfer ou dans le monde des Preta. Fa t'ien s'en sert par exemple à l'avant-dernier vers de la Voie des Preta (kārikā 59) en parlant de la naissance dans la condition de Yakṣa (génie) à Vimāna (palais magique, château volant) : 墮彼藥叉宮. Selon Ch. 2, les Asura sont donc, par-dessus la « bonne » destination humaine, terminologiquement solidaires des Preta du rang le plus élevé (désignés par l'expression maharddhika « qui ont de grands pouvoirs magiques » : Bhūta, Gandharva, Yakṣa etc. : tout le vieux folklore autochtone, inextricablement mêlé aux noms et aux traditions du Veda).

Sans doute l'opinion d'un traducteur tardif ne saurait-elle faire loi, quant à l'aspect primitif d'un ouvrage ; mais à mieux y regarder Fa t'ien ne fait qu'accentuer ce qui se dégage déjà de l'ensemble des autres recensions. La solidarité des Asura et des Preta maharddhika ressort de la composition même des Ṣaḍgatikārikā. L'ordre de présentation et la gradation de celles-ci résultent en effet du concours de deux principes, qui alternent ou interfèrent selon les « Voies » : l'un est cosmologique, l'autre éthique. Pour les enfers ou pour les cieux, l'ordre cosmique est immuablement imposé, pour ainsi dire du dehors. Il y a huit enfers chauds dont le plus bas est l'Avīci, il y a six « cieux » du monde du Désir (kāmāvacaraka). Les kārikā des destinations infernales et divines en seront l'énumération fidèle, et péchés ou mérites y seront toujours plus ou moins artificiellement ajustés à la séquence cosmique. Pour la Voie des hommes, au contraire, nul compte n'est tenu des divisions cosmographiques (les quatre continents, etc.), pas plus qu'il n'y est question des divisions sociales, si étroitement associées ailleurs au mythe cosmogonique[1]. Les rétributions envisagées sont uniquement relatives à la longévité ou à la brièveté de la vie, à la santé et à la maladie, à la richesse et à la pauvreté, etc. L'exposé n'en est pas pour cela moins ordonné. Il reste systématique. Mais il se règle désormais sur une autre liste, celle des « défenses » ou « vertus » (śīla, dont l'énoncé

1. Notamment dans toutes les traditions brāhmaniques qui dépendent du Puruṣasūkta, ṚV, X, 90, ou dans l'Aggañña sutta du canon pāli.

canonique est négatif, sous forme d' « abstentions », vīramaṇī, pāli veramaṇi). La première de ces interdictions est celle de la hiṃsā « malfaisance », « violences », en un sens à la fois fort et étendu : « tuer, blesser, etc. ». De par la similitude des effets et des causes (karmaṣadṛśatā, sorte de « talion » transmigratoire, sous la loi du karman [1]), la longueur ou la brièveté de la vie, la santé ou la maladie seront chaque fois en exacte correspondance avec le comportement antécédent (vv. 62, 63). On passe ensuite à l'interdiction de voler. Mais là aussi il faut élargir l'acception ; il s'agit de toutes les manières de se conduire en ce qui concerne les diverses sortes de biens : le don (dāna « libéralité »), l'absence de don (mātsarya « avarice »), le contraire du don (adinnādāna « rapt de ce qui ne vous a pas été donné » i. e. « vol ») et l'absence de ce contraire (adinnādānavīramaṇī « abstention de prendre indûment »). Soit schématiquement : D, ND, V et NV (don, non-d°, etc.), termes dont l'exposé casuistique tient quatre kārikā, avec les combinaisons suivantes :

	skr, pāli, tib.	Ch. 1	Ch. 2	
V + ND	63	63*		*mais avidité plutôt que V
V + D	64	64		
NV + ND	65		63,65	
NV + D	66	65 et 66†	66	†D, mais sans mention de V ni de NV

On passe ainsi, par tous les intermédiaires logiquement possibles (aussi la répétition des mêmes mots a-t-elle parfois embrouillé les traducteurs en chinois), d'un acte absolument mauvais (V + ND) à un acte absolument bon (NV + D) : celui-ci atteint la perfection de la libéralité. Le texte énumère ensuite les diverses espèces de libéralités (don de nourriture, de vêtements, etc.). Après quoi il passera à d'autres catégories de la moralité (plus sommairement traitées toutefois, car la libéralité est le mérite suprême, v. 83) : chasteté (vv. 84-87), tempérance, véracité, etc. La Voie des hommes, très méthodiquement composée, commence ainsi par les deux prescriptions fondamentales de la morale bouddhique : ne pas tuer (ni commettre de violences d'aucune sorte) et donner (sans jamais prendre indûment). La mention des fautes contre ces deux règles, juste au début de la *gati* humaine, tire son intérêt technique du fait que de

1. Cf. le *Pāli Text Society Dictionary*, s. v. Kamma, II, 3, B, c (fasc. 2, p. 21ᵃ), kammasarikkhatā.

telles fautes ne sont que subsidiairement châtiées par des souffrances frappant les hommes. D'une manière générale, c'est en enfer que renaissent les meurtriers, chez les Preta les avares (cf. les kārikā correspondant à ces deux voies et, sur l'ensemble de la question, W. Stede, *Gespenstergeschichten d. Kathāvatthu*, 1918). Il est donc naturel, dans cet exposé systématique, que les prolongements des deux plus « mauvaises » voies soient situés tout au commencement de la « Voie » humaine, qui au contraire, par ses modalités les plus hautes, confinera aux conditions divines. A certains hommes, l'effet de leurs fautes fait quasiment connaître l'enfer sur terre (pauvreté, maladies, etc.). Tel sera le cas de ceux qui ont commis des meurtres, etc. (hiṃsā) : non point assez exclusivement pour tomber dans les flammes infernales, mais assez gravement, en dépit des mérites compensatoires qui entraînent comme récompense de naître homme, pour gâter tout ce que promettait la naissance en cet état. En termes techniques, les vies humaines les plus sujettes à la souffrance et à la misère sont des « fruits mixtes » (miśraka phala) résultant d' « actes mixtes » (miśraka karman) : d'autant plus mêlées de peine que ceux-ci ont davantage été marqués de malfaisance. Il y a par conséquent homogénéité entre la fin de la Voie des Preta, déjà mêlée de bien, et le début de celle des Hommes, encore mêlée de mal. Mieux même : il suffit de se reporter au texte pour constater que le « mélange » karmique propre aux Preta maharddhika est précisément un composé de libéralité (dāna) et de violence (diverses modalités de hiṃsā) : c'est-à-dire des deux facteurs de conduite pris en considération par les premières kārikā traitant de la vie humaine. On rapprochera notamment la kārikā 53 (Preta) :

« Le chef de village qui se montre libéral, tout en pressurant par ailleurs [ses ressortissants], renaît Kumbhāṇḍa, [démon] à l'aspect difforme, mais qui ne laisse pas d'avoir droit à un culte »

et la kārikā 65 (hommes) :

« Celui qui s'empare des biens qui ne lui sont pas donnés et qui par ailleurs distribue des dons, renaît après sa mort avec de la fortune, puis se retrouve sans un sou vaillant. »

Le sens d'application de l'efficacité karmique change de l'un à l'autre exemple, pour s'adapter au découpage de tous les destins possibles en six (ou cinq) « secteurs », les uns bons, les autres mauvais. La condition de Preta, acquise par un excédent de péché (adinnādāna, vol), est fondamentalement mauvaise. Mais ce caractère est atténué par la part de mérite (dāna, don) qui vaut un culte au Kumbhāṇḍa. La condition humaine, acquise par un excédent de mérite (dāna), est fondamentalement bonne.

Mais ce caractère est diminué par la part de démérite (adinnādāna) qui mène finalement à sa ruine l'homme dont l'acquis karmique est mélangé de mal. Quant à leur projection rétributive dans l'autre monde, le mérite du don et le démérite inverse ne changent évidemment pas de valeur. Mais dans le premier cas, le bien que l'on a pu faire, reporté sur une voie en principe mauvaise, a pour effet de se retrancher des maux et dans le second exemple, c'est l'inverse : c'est que l'on a passé entre temps du domaine des « mauvaises voies » à celui des « bonnes voies » (durgati, sugati).

Or, dans ce développement régulier des niveaux de rétribution, quelle est la place qui revient à la stance unique consacrée aux Asura ? Elle est le type même d'un mélange de « violences » (hiṃsā) et de libéralité (dāna). Elle prolonge ainsi exactement les actes et rétributions mixtes des Rākṣasa, Yakṣa, etc., personnages mythiques, qui par ailleurs, dans la réalité des croyances indiennes, sont en fait rapprochés des Asura. Insérés entre les Démons et les Hommes, les grands Rois des Démons complètent la ligne doctrinale de l'exposé ; reportés entre les Hommes et les Dieux, ils la rompent. Il y a là un trop grand conflit de forme et de fond pour que l'on puisse éviter de se demander si la Chagatidīpanī birmane, parfaitement libre, puisqu'elle compte les Asura comme une destination séparée, innove, contre toutes les autres Ṣaḍgati, ou bien si elle ne représente pas une tradition plus ancienne en choisissant la seconde solution.

Toutefois, il convient de noter que le problème posé par l'ordre des *gati* déborde ceux que soulève la Voie des Asura : la Voie des Animaux et celle des Preta alternent elles aussi, selon les recensions, tout aussi bien que celles des Hommes et des Asura. La première tâche serait donc d'éclaircir le principe d'une composition qui permet d'aussi curieuses variations. S'il est singulier de trouver la condition d'Asura, « fruit » d'un karman fort mélangé de violence, de tromperie, etc., rangée entre les deux « bonnes » destinations, celle des Hommes et celles des Dieux, il est plus surprenant encore de voir dans quatre recensions la Voie des Preta, à peine discernable de l'enfer, tout au moins en ses parties les plus mauvaises (Preta à la bouche qui flambe, nourris d'excréments, etc.), rejoindre la Voie des Hommes, tandis que c'est la Voie des Animaux qui vient inexplicablement juste après l'enfer :

Ch. 1	Enfers	Preta	Animaux	Hommes	Asura	Dieux
tib. S Ch. 2	Enfers	Animaux	Preta	Hommes	Asura	Dieux
pāli	Enfers	Animaux	Preta	Asura	Hommes	Dieux

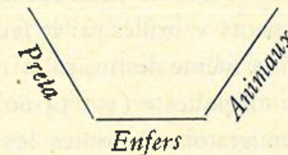
La série Enfers-Preta-Animaux assure incontestablement une progression plus régulière, dans l'ensemble, du plus grand au moindre châtiment. Elle se retrouve d'ailleurs dans la grande somme cosmologique du Petit Véhicule, le Saddharmasmṛtyupasthāna. Et cependant c'est l'autre, Enfers-Animaux-Preta, qu'offrent la plupart de nos textes, ou encore Dīgha nikāya III, 234 : pañcagatyo nirayo tiracchānayoni petivisayo... On pressent que des différences de traitement aussi accusées ne peuvent être sans quelque rapport avec la division de la *gati* des Preta en deux sections distinctes. Les « fantômes affamés », les « revenants » brûlés par le feu du karman, la faim et la soif (vv. 45-52) n'ont ni le même destin, ni la même origine folklorique que les génies « aux palais magiques » (vv. 53-60), bien que l'application uniforme du schème transmigratoire à toutes les catégories surnaturelles tende à les en rapprocher. Cette « voie » reste donc hétérogène : d'un côté, des damnés, ou peu s'en faut, de l'autre des demi-dieux. Les textes rangeront-ils les Preta à la suite des Enfers, ou juste avant les hommes, selon qu'ils s'attacheront par préférence doctrinale à l'un ou à l'autre de ces deux aspects ? Les Preta faméliques sont évidemment plus près de l'enfer que les animaux ; mais par contre les Preta-génies semblent tout autrement puissants et proches des conditions heureuses que le commun des bêtes. Est-ce à cette seconde perspective karmique que l'on doit la séquence Enfers-Animaux-Preta ?

Le problème n'est pas si simple : il faut tenir compte en effet de l'aspect qu'offre de son côté la voie des Animaux. Elle est loin d'être homogène et paraît recouvrir une opposition à peu près symétrique à celle de la Voie des Preta. Il n'y a rien d'enviable dans la condition d'âne, de pigeon ou de vers réservée aux luxurieux, etc. (v. 38). Mais les animaux mythiques du v. 43 sont à coup sûr au niveau des génies, Yakṣa et autres, dont la fable ne les sépare guère ; et c'est effectivement un karman de libéralité et de violences mêlées qui fait renaître en cet état, comme par ailleurs chez les Preta maharddhika :

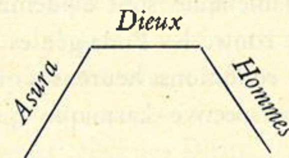
dātāraḥ krodhanāḥ krūrā
narā Nāgā maharddhikāḥ
bhavanti tyāginaḥ krodhād
darpāc ca Garuḍeśvarāḥ || 43 ||

« Les hommes libéraux, mais irascibles et cruels, deviennent des Nāga (Dragons, Serpents mythiques) à la grande puissance magique [c'est aussi la qualification des Preta-génies]; les hommes généreux, [mais qui cèdent à la] colère et à l'orgueil, deviennent de ce fait Garuḍa royaux [grands oiseaux mythiques, ennemis des Nāga]. »

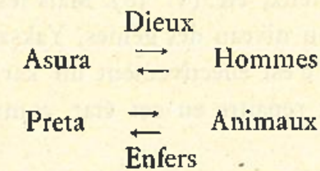
Il est par conséquent impossible d'établir une progression régulière dans la série des « Voies ». Les seuls points assurés sont que l'Enfer est tout en bas, comme les cieux tout en haut de l'échelle des transmigrations. Mais Preta et Animaux sont deux catégories mixtes qui ont chacune un point de contact avec les conditions supérieures et un autre avec l'enfer :



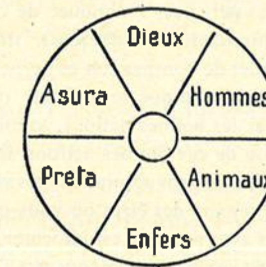
De même pour les hommes et les Asura. Il est impossible de les ranger en une série linéaire avec les dieux, parce que leurs voies ont l'une et l'autre une partie à la frontière des destins inférieurs :



Ce sont précisément ces symétries que faisaient ressortir les alternances précédemment signalées, et dont le tableau gagnera en clarté à être unifié et redressé, en donnant aux deux Voies fixes, Enfers et Dieux, leur place respective dans l'ordre cosmique :



Pour peu que l'on ait quelque familiarité avec les monuments figurés du bouddhisme, ces schémas feront aussitôt apparaître de façon concrète la solution des problèmes de texte qui nous avaient un instant arrêtés. Pour voir les Six Gati comme les aperçoivent les bouddhistes et comme ils les ont peintes, il suffira en effet de remplacer sur les deux premiers graphiques les traits par des arcs de cercle, le long des mots : Animaux, etc.; et sur le troisième, d'inscrire l'hexagone des six dénominations dans un cercle qu'il partagera en six parties : le résultat n'est pas autre chose que la grande Roue de la Naissance et de la Mort, mentionnée dès le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, figurée à Ajaṇṭā, étudiée par M. J. Przyluski d'après les textes et les monuments, et à laquelle enfin le titre de la version de Je tch'eng : Lieou ts'iu louen hoei king 六趣輪迴經 « Sūtra de la Révolution de la Roue à six Gati » fait explicitement allusion :



Les nécessités d'une présentation littéraire, donc successive, et non plus simultanée, par le dessin dans l'espace, ont obligé l'auteur des ṢGK à donner une énumération linéaire des six Voies. Mais la vision s'en projettera toujours picturalement d'une façon peu différente. Si l'on suit les Kārikā, on part de l'enfer, on passe aux animaux, et l'on va jusqu'aux Nāga et Garuḍa « doués de grands pouvoirs magiques ». Après quoi l'on retombe au niveau des Preta faméliques, brûlés par le feu karmique et tout proches, à nouveau, de l'enfer; avec leur Voie on s'éloigne cependant progressivement, de celui-ci, et l'on atteint pour la seconde fois un niveau transmigratoire occupé par des génies « doués de grands pouvoirs magiques ». L'apparente incohérence de ces développements cesse dès qu'on les rétablit dans l'espace : partant deux fois des limites de l'enfer, on a suivi les deux « chemins » symétriques qui remontent du fond de la misère cosmique jusqu'à la hauteur des « bonnes destinations ». Les deux mentions concurrentes, ou plutôt complémentaires, des Nāga et des Preta « à grands pouvoirs magiques » (maharddhika) se situeront aux deux bouts du diamètre horizontal coupant

en deux le cosmos rétributif. Elles se font équilibre, au même niveau du plaisir et de la douleur, et elles annoncent le passage aux destinées supérieures.

Mais pour mieux entendre le dispositif et son rapport avec nos Kārikā, le plus simple est de se reporter au Vinaya (code de discipline monastique) sanskrit, traduit sur sa version chinoise par M. Przyluski[1] :

« En ce temps-là, Bhagavat demeurait à Rājagṛha près de l'étang de Kalandaka, dans le parc du Bois des Bambous. Or l'āyuṣmat Mahāmaudgalyāyana était ici-bas. Et ici-bas il se rendait constamment dans les séjours des êtres (gati) : dans le naraka (enfer), chez les Animaux, chez les Preta, chez les hommes et chez les dieux (deva) et il contemplait [les êtres] avec compassion... [et il répandait cet enseignement :] « O hommes, il vous faut savoir : ainsi que je l'ai vu, les cinq séjours des êtres sont bien distincts. Rétribution pénible ou agréable, cela n'est nullement un vain mot. Il vous faut y ajouter foi. Gardez-vous de concevoir des doutes. La rétribution pénible, c'est ce qui découle des mauvaises actions, savoir : le meurtre, le vol, la fausseté, la fornication et ainsi de suite [suivant l'énumération canoniquement stéréotypée] jusqu'aux vues perverses : manquer de respect envers les Trois Joyaux (i. e. le Buddha, la Loi et la Communauté bouddhiques), tromper et mépriser ses proches et les personnes respectables, manquer de compassion et ne pas observer les défenses. De la pratique de ces mauvaises actions il résulte que le malheur mûrit dans une autre [vie]. La rétribution agréable est produite par les bonnes actions, savoir : ne pas tuer, ne pas voler... observer les défenses. De la pratique de ces bonnes actions il résulte que le bonheur mûrit dans une autre [vie]. » Entendant cela, les gens admiraient ces choses extraordinaires... « Bien, ô Saint, vous qui revenez des cinq séjours des êtres où vous-même avez contemplé les [conséquences] du bien et du mal, vous avez pu nous en informer, nous qui sommes une troupe d'aveugles, qui ne voyons que le présent et n'apercevons pas l'avenir. »

En ce temps-là, les quatre Assemblées (moines, nonnes et fidèles laïques des deux sexes) étaient réunies comme une nuée pour entendre l'abrégé de la Loi [ainsi délivré par Maudgalyāyana. Le Buddha en demanda la raison à son compagnon habituel et disciple Ānanda, qui répondit] : « ô Bienheureux, l'āyuṣmat Maudgalyāyana a visité les cinq séjours des êtres, il a vu leurs souffrances et il expose entièrement ces choses aux quatre Assemblées. C'est pourquoi les gens se sont réunis en foule afin d'entendre la Loi. » Alors le Buddha dit à Ānanda : « Il ne se trouve pas constamment toujours et partout un Maudgalyāyana et il est difficile aussi de rencontrer une telle multitude. C'est pourquoi j'ordonne maintenant aux moines (bhikṣu) de dessiner la roue de la naissance et de la mort sous le porche de leurs monastères... »

Or les Bhikṣu ne savaient pas comment la dessiner. Le Bienheureux (Bhagavat) leur dit : « Il vous faut, suivant la dimension que vous adopterez, faire avec un cercle l'image d'une roue. Au centre vous placerez le moyeu, puis vous disposerez cinq rayons (ou secteurs) qui représenteront les cinq séjours des êtres (gati). Au-dessous du moyeu vous dessinerez les naraka (enfers) ; des deux côtés vous dessinerez les animaux et les preta. Puis au-dessus vous dessinerez les hommes et les deva... A l'emplacement des cinq gati vous représenterez l'image de chacune d'elles. En outre vous dessinerez tout autour [sur la jante] les douze conditions (nidāna), signes de la naissance et de la suppression de la naissance, savoir : l'ignorance (avidyā), etc. »[2].

1. Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Tôkyô, XVI, IX, p. 39ª sq = Divyāvadāna, XXI, p. 298-300. Cinq voies seulement.
2. J. Przyluski, *La Roue de la Vie à Ajaṇṭā*, *Journ. As.*, 1920, II, p. 314-317.

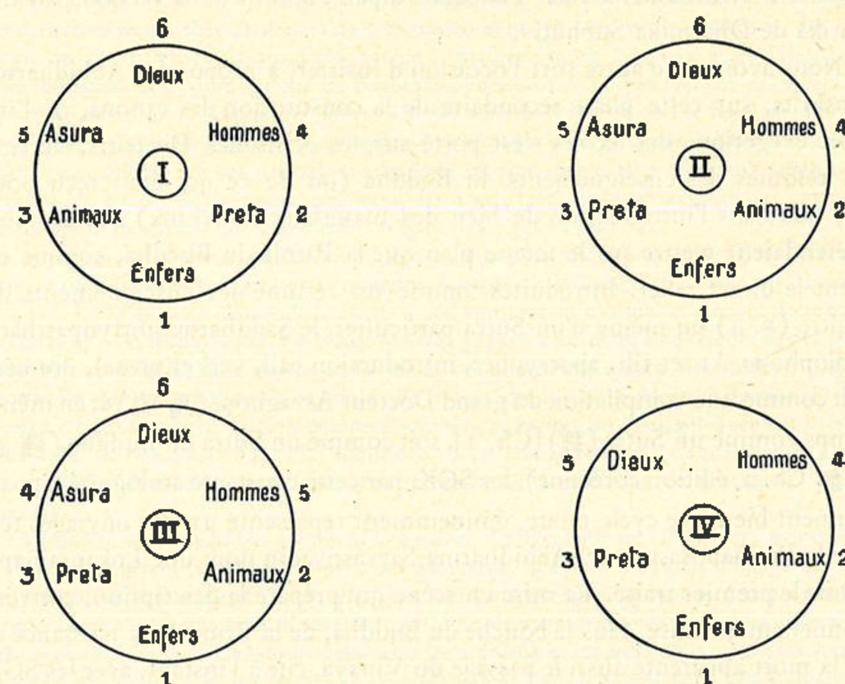
Rien n'est plus clair que l'affinité de ce texte avec le cycle éthique et cosmologique auquel leur commentaire (ChGA) prétend associer les ṢGK : ensemble textuel que domine le nom de la Lokaprajñapti-Lokasthiti[1]. C'est à Mahāmaudgalyāyana, le Saint prééminent, dans la tradition ancienne, par ses pouvoirs surnaturels (visions en extase, etc.), que le Vinaya attribue la révélation picturalement matérialisée sur les murs : les Roues de la naissance et de la mort sont une reproduction tangible de sa Vision des voies transmigratoires. Mais c'est justement ce même Mahāmaudgalyāyana qui est fictivement donné pour l'auteur de la Lokaprajñapti-Lokasthiti[2]. Et c'est encore lui le « visionnaire » dont les voyages dans l'autre monde ont servi de prétexte à la description de l'enfer incorporée au commencement du Mahāvastu, passage repris par la Lokaprajñapti sanskrite, puis traduit en pāli dans la Lokapaññatti birmane et dans le Commentaire, étroitement apparenté à l'original sanskrit de ce dernier ouvrage, que nous retrouvons dans les mss B et M. 2 de la Chaº-Pañcagati dīpanī, autour de la version pāli des Kārikā de Dhārmika Subhūti[3].

Nous avons eu d'autre part l'occasion d'insister, à propos des Abhidharma sanskrits, sur cette phase secondaire de la constitution des canons, où l'intérêt exégétique des écoles s'est porté sur les écrits des Docteurs, abrégés ou refontes des enseignements du Buddha (ou de ce qui était reçu pour tel, non sans l'introduction de bien des matériaux nouveaux) que certains prétendaient mettre sur le même plan que la Parole du Buddha, comme en étant le direct reflet. Introduites comme un résumé des enseignements du Maître (v. 4) ou même d'un Sūtra particulier, le Saddharmasmṛtyupasthāna (colophons skr. et tib. apocryphes, introduction pāli, vers et prose), données soit comme une compilation du grand Docteur Aśvaghoṣa (馬 鳴) et en même temps comme un Sūtra (經) [Ch. 1], soit comme un Sūtra du Buddha (佛 說 ...經 Ch. 2, édition coréenne), les ṢGK, par cette constante ambiguïté, appartiennent bien à ce cycle mixte, éminemment représenté par des ouvrages tels que le Prajñaptiśāstra, cet Abhidharma Sarvāstivādin dont une Lokaprajñapti forme le premier traité. La mise en scène qui prépare la description, conventionnellement mise dans la bouche du Buddha, de la Roue de la naissance et de la mort apparente aussi le passage du Vinaya, cité à l'instant, avec les ṢGK comme avec la LPJÑ : il suffit de se reporter à l'enseignement délivré par

1. *Supra*, p. 33 sq.
2. P. Cordier, *Cat. du Fonds tib. de la Bibl. Nationale*, III, p. 392-93 ; cf. J. Takakusu, JPTS, 1904-05, p. 67-146.
3. *Supra*, p. 93 sq.

Mahāmaudgalyāyana du vivant même du Buddha, alors que les quatre Assemblées désertent ce dernier pour se réunir autour du Docteur, son disciple. Mahāmaudgalyāyana, comme ailleurs Dhārmika Subhūti, répand ainsi un « abrégé de la Loi ». C'est par là que les ṢGK, si proches du Vinaya à d'autres égards, touchent à l'Abhidharma, dont l'esprit réagit aussi, en cet endroit, sur le Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Images peintes, Abhidharma, Vinaya et opuscules secondaires, du type des ṢGK, forment un groupe de documents dont toutes les parties sont liées : l'interprétation, sous peine d'erreur certaine, ne doit en être tentée qu'en bloc.

Nous n'opposerons plus linéairement les séquences Enfers-Animaux-Preta, etc., et Enfers-Preta-Animaux, etc. — et de même pour les Asura. Nous reconnaîtrons là un simple changement dans l'ordre de lecture et d'énoncé d'une figure qui ne change elle-même que fort peu, par une éventuelle permutation de composantes toujours équilibrées entre elles :



I : Ch. 1 ; II : S, tib., Ch. 2 ; III : Chagati dīpanī ; IV : Pañcagati dīpanī.

De ce fait, nous n'aurons plus à introduire dans le bouddhisme la profonde division qu'eût dénotée le décalage de la Voie des Preta, passant du

voisinage de l'enfer à celui des bonnes destinations — avec toutes les conséquences qu'aurait entraînées, pour l'histoire de cette religion, une telle variation de point de vue sur celle de toutes les catégories de créatures où a passé le plus grand contenu de réalités folkloriques (modalités de la survie de l' « âme », démonologie, etc.).

Les pages qui précèdent ont donné un suffisant aperçu de la complexité des problèmes de texte posés par la théorie des *gati*. Mais plusieurs de ces problèmes se résoudront mieux maintenant par référence aux images. C'est le cas notamment pour la position attribuée aux Asura dans le grand Saddharmasmṛtyupasthāna, que la tradition polyglotte des siècles postérieurs met en si étroit rapport avec les ṢGK. Position au premier abord déconcertante : car si les ṢGK, en leurs diverses versions — et aussi sous leur forme nominalement réduite, la PGD — hésitent à leur propos entre la nature divine et la nature démoniaque (ou « prétique »), le SSU, lui, les a rangés parmi les Animaux. On ne forcerait même pas le sens en disant « parmi les bêtes », car la « bêtise » des Asura (motif qui a déjà des antécédents brâhmaniques : n'est-ce pas toujours par une méprise ou une bévue que les Asura, matériellement plus vigoureux, se laissent dominer par les dieux ?[1]) s'y trouve toute expliquée par le fait même de leur inclusion dans la « Voie » animale, notamment Tôkyô, XIV, 11, p. 4^b, col. 1 sq., à propos de l'Asura Rāhu, démon des éclipses : 是阿修羅畜生少智 « comme, en tant qu'Asura, il tenait de sa naissance chez les bêtes une faible capacité intellectuelle... ». L'idée est maintes fois reprise sur le mode héroïque dans le récit de la Guerre des Dieux et des Asura, par exemple quand Indra défie Vemacitra et se proclame sûr de la victoire : « Tu es animal de naissance, tu es dans une Voie qui n'est pas celle de la Loi 汝爲畜生住非法道 (*ibid.*, p. 16^b, col. 9-10) », ou lorsque Vemacitra est ébranlé par une montagne de diamant qu'Airāvata, l'éléphant d'Indra, lui a renvoyée en pleine poitrine. Les dieux s'écrient : « ô Animal, le Roi des dieux t'a vaincu ! 畜生天王破汝 *ibid.* p. 16^c, col 4 de la fin) ». Les quatre chefs des Asura se précipitent tous à la fois contre Indra sans lui faire lâcher pied. « O créatures animales que vous êtes ! Comment êtes-vous assez stupides pour ne pas comprendre que la force de tous les Asura mis ensemble n'égale pas celle d'un seul dieu ? 汝等畜生云何如是癡無所知一切阿修羅力不及一天之力 (*ibid.*, p. 16^c-17^a, col. 1-2) : les dieux ont, en effet, la force de la Loi de leur

1. S. Lévi, *Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇa*, p. 55, 61 ; *Chāndogya upaniṣad* VIII, 8 ; cf. VIII, 9 sq.

côté (天有法力), ce que développe enfin la stance qui tire la morale du conflit :

法能破非法
實語破虛妄
智慧破愚癡
天破阿修羅。

« [Comme] la Loi met en déroute ce qui n'est pas la Loi (i. e. ce qui n'est point la Règle ou la Religion bouddhique) [comme] la vérité met en déroute le mensonge, comme l'intelligence met en déroute la stupidité, les dieux [doivent] mettre en déroute les Asura » (*ibid.*, p. 17ᵃ, col. 8). Voilà le personnage des Asura campé tout autrement que dans les ṢGK, où libéralité et irascibilité étaient leurs traits dominants, en projection karmique. La stupidité 愚癡 et le mensonge (tromperie, māyā dans les ṢGK) passent au premier plan, et sont naturellement symbolisées, selon la correspondance de l'acte et du fruit, par une naissance dans l'« obscurité » de la Voie animale, où ne luit point l'intelligence 智慧 et qui, en un mot, s'éloigne de la Loi (cf. 16ᵇ, col. 10 :..住非法道). Non pas que le SSU ignore les traditions tant bouddhiques que brāhmaniques relatives à la libéralité des Asura, ou de ceux qui sont appelés à renaître comme Asura (cf. p. 5ᵃ, col. 6 sq. les antécédents karmiques de Rāhu, aussi p. 7ᵇ, col. 6. sq., p. 6ᵃ, col. 6 de la fin sq., etc.) et encore moins leur violence. Il mentionne même la tradition selon laquelle certains d'entre eux sont associés, comme dans notre texte, à la Voie des Trépassés et non à celle des Animaux (p. 3ᵇ, col. 12 sq.). Mais il reste acquis que c'est spécifiquement dans la Voie des Animaux (Tôkyô, XIV, II, p. 1ᵃ sq) que ce grand traité de cosmologie mythique, n'ayant que cinq Voies, a jugé bon de placer les longs développements consacrés aux grands ennemis des dieux. On a là un exemple assez significatif des dangers que présente l'interprétation d'un témoignage bouddhique, parût-il catégorique, lorsqu'on l'isole.

Dans le singulier parti pris du SSU, on serait tenté de reconnaître un écho de la grande importance accordée aux génies thériomorphes dans le folklore indien. Les princes de ces animaux mythiques sont les Nāga, ou Dragons, tantôt hommes et tantôt serpents. Le SSU fournit une description de leur aspect hybride qui répond exactement au témoignage iconographique : les

Nāga ont un corps [humain] d'une merveilleuse beauté, « mais au-dessus du sommet de leur tête, il y a une tête (ou des têtes ?) de serpent [dépassant en forme de capuchon] 然其頂上有龍蛇頭, p. 5ᵇ, col. 12. Les Asura seraient rapprochés de cette catégorie de créatures.

L'analyse de la Roue des Transmigrations nous montre que la Voie des Animaux et la Voie des Preta (Trépassés) se font équilibre, au même niveau de la rétribution, de part et d'autre du système dont l'Enfer est la base. Les plus élevés des Preta maharddhika sont déjà des demi-dieux. Mais les grands « Animaux », doués eux aussi de grands pouvoirs magiques (maharddhika), ne le leur cèdent en rien sur ce point. Un Nāga qui prend la forme humaine, un Roi des Dragons qui fait la pluie et le beau temps et règne sur un quartier du monde ne sont pas moins divins qu'un Yakṣa ou un Rākṣasa habiles de leur côté à revêtir l'aspect d'animaux magiques. Cette équivalence, par le haut, des deux arcs ascendants issus de l'enfer et suivis par les créatures transmigrantes permet de placer la Voie des Asura dans le prolongement soit de l'une soit de l'autre gati ; ou bien, si l'on entend traiter des Asura sans leur reconnaître une gati séparée, de les introduire soit immédiatement au-dessus des Preta-Génies (Rākṣasa, Yakṣa, etc.), soit encore au-dessus des Nāga, dans la Voie Animale. La première solution a été adoptée par la Pañcagatidīpanī, la seconde par le Saddharmasmṛtyupasthāna : elles répondent bien en effet l'une et l'autre aux préoccupations respectives de ces deux textes.

La Ṣaḍgati-Pañcagati est empreinte de mythologie, mais d'une mythologie de petite envergure. Ce sont les modestes cultes villageois et les rites de la vie courante qui ont surtout fourni, dans la Voie des Preta, fort développée, l'illustration des « fruits » du karman. Le monde des Dieux est loin d'avoir éveillé au même degré l'intérêt du compilateur : celui-ci se débarrasse en sept stances de tout ce qui les concerne, alors qu'il en a consacré seize aux Preta (dix-sept si l'on comptait les Asura, avec la Pañcagati). Au contraire la mythologie divine et la cosmologie tiennent la plus large place dans le SSU : les deux tiers de cet énorme ouvrage décrivent les « Cieux » des Quatre Grands Rois, des Trente-trois dieux, etc.

Or si la cosmologie rétributrice des ṢGK est celle de la Roue des Existences, négligeant par exemple des détails de cosmologie descriptive aussi essentiels que la répartition des hommes entre quatre continents, la cosmologie mythique du SSU appartient au contraire au genre descriptif[1] : pavil-

1. S. Lévi l'a bien fait voir, JA, 1918, I, notamment p. 110 sq.

lon qui couvre toute une marchandise brāhmanique, comme S. Lévi l'a montré dans son célèbre mémoire *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*[1]. Il est donc indispensable de garder présentes à l'esprit les notions de cosmologie en partie mythiques, en plus faible partie réelles, dont la monumentale *Kosmographie der Inder* de M. Kirfel, pierre angulaire de toute étude approfondie de l'Inde médiévale, a prouvé l'acceptation généralisée, avec de faibles variations, dans tous les domaines de la culture indienne.

L'un des traits majeurs de ces systèmes est la notion d'une bipartition du monde, progressivement poussée jusqu'à l'idée d'une bipolarité, d'ailleurs toute mythique. La terre des hommes, divisée en quatre grandes îles ou continents (celui du Sud, le Jambūdvīpa, correspondrait en gros à l'Inde et aux pays limitrophes), se trouve reportée, aux yeux des bouddhistes, au pied d'un énorme édifice, centré sur la masse du mont Meru, lequel culmine au pôle, et formé d'anneaux concentriques et alternés d'océans et de chaînes rocheuses.

Mais il existe un autre monde sous l'Océan dont ce système émerge : c'est le Nāgaloka, le monde des Dragons. Cette dénomination intègre à une théorie déjà très élaborée la vieille notion folklorique des eaux souterraines, habitat secret des Serpents-magiciens. L'Océan sépare ainsi deux mondes : les Dieux dominent la moitié claire, autour et au-dessus du mont Meru ; les Nāga sont les habitants traditionnels de la moitié ténébreuse, souterraine et sous-marine. Le progrès des doctrines a graduellement organisé cette partie inférieure du cosmos en une sorte d'anti-terre, avec un anti-Meru symétrique du nôtre. C'est le monde renversé : au sommet de cet autre système règnent les Asura, dieux de ces antipodes mythiques. Au-dessous viennent les génies subalternes et enfin, dans les eaux de l'Océan, les Nāga de l'anti-cosmos, qui sont les « méchants Nāga » (惡龍) réplique inversée des « bons Nāga » (善龍), placés au degré inférieur de la hiérarchie « claire » que préside Indra, à la cime du Meru. Les textes nombreux (SSU, LPJÑ, ChGA, etc.), qui donnent aux Asura des jardins, une ville, un monde rigoureusement identiques à ceux des Dieux, relèvent de cette conception.

Mais dans la réalité des croyances indiennes, une telle symétrie est demeurée factice : le traitement que les Asura reçoivent dans le SSU en apporte une éclatante démonstration. En effet, s'il faut ranger les Asura dans la Voie animale, comme il est dit II, p. 3ᵇ, col. 12 sq., parce qu'ils sont joints aux (mauvais) Nāga, une exacte correspondance voudrait que les Dieux aussi,

1. *Supra*, p. 53 sq.

chefs suprêmes des bons Nāga comme les Asura des mauvais, entrassent dans la Voie des Animaux : mais de cela il n'a jamais été question. C'est que les deux parties du système, en dépit de la théorie secondaire qui les donne pour le reflet l'une de l'autre, demeurent historiquement distinctes, par leur origine et leurs affinités.

Les Trente-trois Dieux du Monde d'Indra, mis à la tête de la hiérarchie claire, ont derrière eux tout le Veda, rapproché de l'Inde propre par la longue élaboration brāhmanique, et cet arrière-plan massif leur assure une personnalité bien établie au sein des combinaisons théoriques de la cosmologie, auxquelles, pris en bloc, ils sont ainsi antérieurs. Ils forment jusque dans le bouddhisme une catégorie de plein droit, dont le schème transmigratoire a pu dogmatiquement altérer la nature dernière, mais sans modifier la place qui leur revenait dans l'ordre cosmique réinterprété par la nouvelle doctrine. Au contraire les Asura se posaient principalement, dans le Védisme finissant, par contraste avec les Dieux, et le plus marquant de leurs caractères distinctifs, à savoir leur « tromperie », cosmiquement entendue comme un pouvoir protéiforme d'assumer toutes les apparences, en la vanité de celles-ci, tendait à les rapprocher des dieux et génies du folklore local, dieux qui si souvent restent « sans visage », parce que capables, par « possession », de les prendre tous[1]. C'est bien par là que les Asura, dans beaucoup de textes bouddhiques (canon pāli, PGD, etc.), ont pu faire corps avec les Yakṣa, Rākṣasa, etc. (leurs associés déjà dans la légende brāhmanique), au sommet de la classification transmigratoire des Preta ; et c'est par là aussi qu'ils ont pu être considérés, dans le SSU, comme solidaires des Nāga du monde ténébreux. Dans cette autre interprétation, et à la différence de ce qui est advenu pour les dieux, ils se subordonnent à l'idée ancienne du Nāgaloka, ou Monde des Eaux Souterraines, hanté par les Serpents-magiciens. Voilà la différence fondamentale qu'aucune symétrie théorique n'est parvenue à effacer complètement. Les dieux du SSU sont, de nature, une catégorie souveraine ; ils commandent le système entier auquel on les associe. C'est au contraire d'une façon toute factice et subsidiaire que les Asura deviennent des « créatures animales » 畜生, du fait de leur association avec le Monde de ces Nāga ou Serpents du dessous du monde, qu'on nous dépeint établis « au fond du Grand Océan, sur le côté [inférieur] du Meru » (住大海底須彌山側, p. 3ᵇ, col. 12).

Ces remarques éclaircissent la position adoptée par l'éditeur indochinois

1. Cf. *L'Inde vue de l'Est*, p. 8 sq.

de la Pañcagatidīpanī et les raisons pour lesquelles il a cru devoir réduire à cinq le nombre des Voies de la Ṣaḍgati. Il s'en est d'ailleurs expliqué dans une stance de son cru, placée par le ms. BN. 346 en tête de la Voie des Hommes, mais que Feer a ramenée à la fin du chapitre des Preta, où les Asura sont inclus :

Tāvatiṃsesu devesu
Vepacittāsurā gatā
Kālakañjasarā nāma
gatā Petesu saṅgahaṃ ||

Ce que Feer traduit : « Les Asura de Vepacitra sont venus se joindre aux Trente-trois dieux ; ceux qu'on appelle Kālakāñjasara sont venus se joindre aux Preta. »

Dans le Taittirīya brāhmaṇa I, 1, 2, 4-6, les « Asura du nom de Kālakañja » (Kālakañjā vai nāmāsurāḥ) sont les adversaires directs des dieux (S. Lévi, *Doctr. du Sacrifice*, p. 61). Le bouddhisme les ramène au contraire au niveau des Preta, sous la régence du Roi des Morts, Yama ; le royaume de celui-ci (petarājavisaya), qui est, génériquement, la région des Preta (petayoni), se divise en deux secteurs : celui des Preta proprement dits (petavisaya) et celui des Asura Kālakañjaka (Kālakañjakāsuravisaya — comm. sur Jātaka V, 453). Les rivaux des dieux sont maintenant non ces derniers mais ceux sur qui règne Vepacitra (Vemacitra), ceux-là mêmes par conséquent que le SSU plaçait dans la Voie des Animaux — c'est-à-dire à la tête des méchants Nāga — à seule fin de mieux décrire leur conflit avec les dieux selon la mythologie traditionnelle du combat cosmique des Dragons de la bonne et de la mauvaise météorologie (les méchants Dragons sont responsables de la sécheresse comme des pluies intempestives).

Nous avons déjà constaté que de cinq à six Voies, ou inversement, le passage est surtout nominal : on compte ou l'on ne compte pas les Asura comme une gati séparée, mais à part cela, rien n'est changé à la manière de les décrire. L'alternance est extérieure et formelle. C'est pourquoi d'ailleurs avec un contenu identique sous un titre nouveau, la Chagatidīpanī, connue S. Lévi par une mention de Minayeff et par ses versions chinoises et tibétaine, a pu devenir au Cambodge et au Siam la Pañcagatidīpanī, traduite et éditée par Feer dès 1883-84, sous le titre erroné de *Pañcagatidīpana, sans que l'identité des deux textes, dissimulée par la dissemblance des titres, ait frappé l'auteur des *Notes Indiennes* [1]. Dans la série des Pañcagati, celles qui

1. *Supra*, p. 24.

rangent les Asura parmi les Preta (PGD, etc.), ou celles qui en font des Animaux (SSU), l'alternance reste donc, jusqu'à un certain point, formelle et extérieure. On passe de l'un à l'autre style par un simple décalage de la section des Asura. Décalage partiel, même, puisque le SSU laissera certains Asura parmi les Preta, tandis que la PGD retirera du nombre des « Trépassés » les Asura de Vepacitra-Vemacitra, pour les ranger avec les Trente-trois dieux, leurs antagonistes. A part la façon de grouper les Asura, séparément ou avec telles ou telles autres créatures, rien ne change dans la perspective du Saṃsāra, qui reste ce qu'il est (à cette différence près dans la manière de tracer les lignes de démarcation sur une image non altérée), comme eux ce qu'ils sont.

On le voit bien aussi dans un important passage du Kathāvatthu — ce précieux recueil de controverses exégétiques incorporé à l'Abhidhamma pāli — source probable du vers supplémentaire de la PGD : il n'y a dans la querelle des cinq ou des six Voies rien de plus qu'une querelle de mots. « Les *gati* n'ont-elles pas été énoncées au nombre de cinq par le Bienheureux : Enfers, Animaux, Région des Mânes (Pettivisayo = royaume des Pitṛ ou des Preta), Hommes et Dieux ? Il ne faut donc point parler de Six Voies. » « Et d'ailleurs (poursuit le Docteur orthodoxe) est-ce que les Asura dits Kālakañjaka ne sont point semblables aux Preta par l'aspect, comme par ce qu'ils possèdent et ce qu'ils mangent et par la durée de leur vie, et est-ce qu'il n'y a point des mariages entre eux et des [créatures de la classe des] Preta (un *jus connubii*) ? Est-ce que [pareillement] les compagnons de Vepacitra ne sont point semblables aux dieux par l'aspect, etc. ? » « Mais (reprend le contradicteur) est-ce qu'il n'y pas [mention dans les textes sacrés — ne pas perdre de vue que la discussion est exégétique plutôt que cosmologique — d']un Groupe (« corps », kāya) des Asura ? Par conséquent on doit parler de Six Voies » (VIII, 1 ; éd. PTS, p. 360). Le Commentaire précise la portée de ce nouvel argument, ainsi que la réponse orthodoxe qu'il lui faut faire : nanu catūh'apāyehi ca vippamutto ti ettha Asurakāyo pi saṅgahito saccaṃ gahito na pan'esā gati. Kasmā ? visuṃ abhāvato. Asurakāyasmiñhi Kālakañjikāsurā petagatiyā saṅgahitā. Vepacittiparisā devagatiyā. Asurakāyo ti visuṃ ekā gati nāma n'atthi.

« N'est-il pas dit [dans l'Écriture] *et il est délivré des quatre mauvaises destinations* (apāya) ? Le Groupe des Asura entre là en ligne de compte.

« Il est exact qu'il y est compris. Mais ce n'est pas [comme] une Voie (gati).

« Comment cela ?

« Parce qu'il n'existe pas séparément. En effet, au sein du Groupe des Asura, les Kālakañjika sont compris dans la Voie des Preta [et] les compagnons de Vipracitti dans celle des dieux. Ce *Groupe des Asura* ne constitue donc pas, en vérité, une *gati* unique, [existant] séparément [1]. »

Quelque liberté que l'on veuille ainsi se réserver dans le compte des *gati*, sous prétexte que le décompte n'en engage pas le fonds, certaines réserves s'imposent cependant. Et tout d'abord, les Asura ne laisseront pas de se présenter de façon assez différente, en dépit de l'identité générale des thèmes, selon qu'on en rangera les deux *sous-groupes* avec les Preta et les Animaux ou avec les Preta et les Dieux.

D'autre part, la glose du Commentaire pāli est faible et peu convaincante. Si l'on admet, devant l'évidence, qu'un « corps » des Asura (Asurakāya) soit canoniquement rangé parmi les « mauvaises destinations » (apāya), il est vain de se refuser à le constituer en une gati, sous le fallacieux prétexte qu'il comprend deux parties hétérogènes associées l'une aux Preta, et l'autre aux Dieux : car la seconde ne peut en aucune façon être comprise dans les *apāya*. Force est donc de reconnaître dans la catégorie des Asura une destination mixte, participant du bien et du mal, exactement comme celle des Preta Maharddhika ou celle des Animaux doués, eux aussi, « de grands pouvoirs magiques ». Ce que couvrent les hésitations de la tradition bouddhique, ce n'est donc pas un désaccord accidentel entre les écoles, mais bien l'ambiguïté essentielle de ces catégories folkloriques hybrides, à mi-chemin entre les spécifications divines et infernales. Un Yakṣa est-il un dieu ou un Preta ? Un Nāga est-il un dieu ou un animal démoniaque ? Il ne semble pas être dans leur nature de choisir entre ces deux qualifications, et la raison historique en devient assez apparente : c'est que, pour les Nāga comme pour les Yakṣa, l'authentique tradition des personnages désignés sous ces noms dans nos textes doit remonter plus haut dans le passé de l'Inde que l'époque où s'est établie une opposition bien nette entre un ciel et un enfer, entre des dieux et des démons, ou entre les dieux, les Preta et les « bêtes », au sens donné par le bouddhisme à ces trois expressions. Ils ne choisissent pas : mais sans doute est-ce parce que, d'origine, ils échappaient à la perspective du choix. Le bouddhisme, si fidèle, sous sa systématisation propre, aux valeurs du folklore, conserve donc l'essentiel de cette amphibologie, caractéristique de catégories diversement réinterprétées à la lumière de distinctions plus tardives.

1. *Kathāvatthu*, éd. siamoise, avec le commentaire (*Paramattha kathā*), p. 265.

C'est ainsi qu'à considérer de près le plan à cinq Voies du canon pāli ancien, ou la Voie des Preta, selon nos Kārikā, il apparaît bien que la limite de ce qui pour nous serait le « monde des dieux » n'est pas tant entre les Preta et les Dieux (deva) qu'au sein de cette Voie des Preta, entre les « trépassés » proprement dits et le petit panthéon des Yakṣa, Gandharva, etc. Sentiment qui n'est nullement étranger à l'Inde, puisque justement la cosmologie descriptive, distincte de la cosmologie moralisante du Saṃsāra, place ces génies et demi-dieux dans le cadre de la hiérarchie divine, sous la désignation de bhaumya ou bhummadevatā « dieux chtoniens », au-dessus desquels planent les génies de l'air [1].

Si les traditions du bouddhisme — parfois contradictoires — n'ont point tenté de réduire de telles ambiguïtés, c'est sans nul doute parce que celles-ci les servaient admirablement. L'opposition trop accusée du ciel et de l'enfer, d'un cosmos lumineux et d'un anti-cosmos ténébreux, disons, mythologiquement, le conflit des dieux et des Asura, tendait en effet vers un dualisme qui était bien ce dont les vues bouddhiques pouvaient le moins s'accommoder. Car s'il y a contraste, pour elles, entre deux plans de réalité, ce contraste n'est pas dans le monde mais entre celui-ci et un salut reporté hors du monde. L'ultime bien se dégage du monde, mieux : il est de se dégager du monde. Il ne le divise pas en deux, par une ligne de démarcation franche avec le mal. Le mal est partout, le bien absolu, nulle part, en ce sens qu'il sera de ne plus être nulle part. Au-dessous du Sage, en qui cet inconcevable se réalise, le cosmos tout entier, avec le meilleur et le pire qui s'y mêlent et s'y suivent, s'ordonne d'une façon toute nouvelle, où nul bien « séculier » n'est à part du mal, et où nul mal non plus n'est à part du bien, l'un et l'autre alternant à travers les âges énormes de la durée cosmique. Monde clos sur lui-même, et où seul le Buddha n'est plus pris. En un mot, c'est le Saṃsāra, la Roue joignant symboliquement, par sa jante, le ciel et l'enfer, de l'un à l'autre desquels nous mène sans fin la ronde des transmigrations, à travers tous les états intermédiaires. Voilà ce qui s'étale sur les murs et les étoffes peintes, et voilà ce que peint, avec ses moyens propres, un texte comme nos Kārikā. Toutes les croyances propres à ménager des transitions et une progression continue entre ciel et enfer, ténèbres et lumière, dieux et démons, seront les bienvenues dans ce système : son équilibre dogmatique les réclamait. D'où la place considérable faite aux Preta, et surtout aux Génies plus ou moins artificiellement réunis à eux. Ils ont fourni l'intermédiaire obligé entre deux extrêmes

1. *Supra*, p. 49.

que la religion nouvelle ne pouvait pas plus omettre qu'elle ne voulait les opposer. Ce n'est point un hasard si, dans la Ṣaḍgati aussi bien que dans la Pañcagati, la ligne de partage entre le monde divin, au sens le plus compréhensif, et le monde démoniaque tombe à l'intérieur de la *gati* des Trépassés : cette « soudure » est ainsi recouverte et comme dissimulée. Il importe en effet de ne pas la confondre avec la frontière du bien et du mal, et moins on la mettra en lumière, mieux éclatera l'évidence propre au bouddhisme : à savoir que le salut réside dans une conversion à sa Loi, et non dans l'acquisition d'un état divin, destiné à culbuter, comme tout au monde, dans le cycle des vicissitudes transmigratoires. L'ambiguïté naturelle d'une catégorie de folklore, historiquement et sans doute ethnographiquement mixte, se transpose tout aussi naturellement dans le nouveau système en une ambiguïté constitutive, utilisée en guise de joint entre les parties divines et démoniaques du « continu » transmigratoire.

Par là s'expliqueront à la fois l'association fréquente des Asura avec les Preta, et éventuellement avec les Nāga de la Voie animale, et la moindre importance de leur rôle dans la perspective bouddhique. Leur guerre avec les Dieux symbolisait un conflit cosmique dont le bouddhisme monastique se désintéressait. Le récit, court et stéréotypé dans le canon pāli (Dīghanikāya II, 285, etc.), n'en reprend un grand développement qu'auprès de textes marqués, comme le SSU, par l'influence brāhmanique et proches des traditions épiques ou purāṇiques. Les Kārikā de Dhārmika Subhūti, même si dès l'origine elles ont reconnu ces Asura comme constituant une *gati* séparée, ne leur réservent cependant qu'une stance et tout épisodique. Leur conflit avec les Trente-trois dieux n'est l'objet d'aucune mention : il est clair que toute cette mythologie descriptive, sans qu'on la niât, n'intéressait pas les fins religieuses des bouddhistes au même titre que l'analyse de l'état de Preta, catégorie peut-être moins savante, mais folkloriquement plus substantielle, une fois enrichie de maintes histoires de Yakṣa, Bhūta, Piśāca, etc. — et pour tout dire plus proche des traditions indigènes sur lesquelles le bouddhisme s'appuie de préférence : si bien que l'intégration des Asura à la Voie des Preta semble, en fin de compte, beaucoup moins l'occasion d'exposer ce qui les concerne, qu'un moyen de les absorber dans un système très différent de la dualité cosmique, pour ne pas dire du dualisme, où ils se trouveraient, d'origine, le plus naturellement à leur place.

Le canon pāli témoigne de cet esprit en les rangeant en bloc, même au prix d'une contradiction partielle, dans les *apāya* ou « mauvaises destinations » et la brièveté du traitement qu'ils reçoivent dans les ṢGK, la simili-

tude de style qui les rapproche des Preta et les distingue des dieux paraîtraient, à première vue, en procéder aussi. Toutefois, cet ouvrage, *tel qu'il nous est parvenu,* adopte, quant à la qualification de leur gati, une position dogmatique assez différente. Elle ressort de la stance 61, la première de la « Voie » des Hommes :

[S] devāsuramanuṣyeṣu
dīrgham āyur ahiṃsayā
jāyate hiṃsayālpāyur
ato hiṃsāṃ vivarjayet ‖ 61 ‖

[p] devāsuramanussesu
hiṃsāy'appāyuko naro
dīghāyuko tv ahiṃsāya
tasmā hiṃsaṃ vivajjaye ‖

[tib] mi 'che ba yis lha daṅ mi
lha min rnams su che riṅ 'gyur
'ches bas thuṅ dur skye bar 'gyur
de phyir 'che ba rnams par spaṅ ‖

[ch.1] 彼人趣壽命
分量本長遠
多造殺生因
由此而減少。

[ch.2] 天及修羅人
福壽有差等
樂求生天者
堅持八齋戒
快樂壽命長
遠離疾病苦
於禁若破犯
少分樂生天
而墮於修羅
部多為眷屬.

[var. de M. 2, B, b-d : digha-m-āyu ahiṃsako hiṃsā appāyuko hoti tato hiṃsaṃ na kāraye ‖ tib T. 2 (a) °bas yi°, θ, 1, 2 °ba yi°]

S, tib. : « Chez lès Dieux, les Asura et les Hommes, la durée de la vie est longue par [l'effet karmique de] l'abstention de violences [i. e. meurtre,

etc.]; pour en avoir commis, on [y] renaît avec une vie courte. Que l'on s'abstienne donc de toute violence ».

Pāli (M. 1) : « Chez les Dieux, les Asura et les Hommes, l'homme qui a commis des violences (meurtre, etc.) [renaît] avec une vie courte ; s'il n'a pas commis de violences, il a une longue vie [dans celui de ces trois états auquel il parvient] : que l'on s'abstienne donc de toute violence. »

Ch. 1 : « Dans cette Voie des Hommes, la mesure de la longévité est grande en principe ; mais si l'on commet beaucoup de meurtres [prāṇātipāta, la plus grave et la plus typique des « violences »], c'est alors la cause pour laquelle il en est retranché. »

Ch. 2 : « Chez les Dieux et les Asura [et] les Hommes, il existe pour le bonheur et la longévité des catégories différentes. Ceux qui désireront naître au ciel, qu'ils observent fermement les huit défenses du [Jour de] Jeûne (pāli : aṭṭhaṅgika uposatha) : grands [deviendront] leurs plaisirs et leur longévité et ils rejetteront loin d'eux toutes les causes de maladies. [Mais] si l'on viole les interdits, après avoir brièvement goûté la joie de naître au ciel, on tombera chez les Asura, aux nombreuses classes (部 varga, nikāya), divisés en familles (kula). »

On ne pourra manquer d'être frappé par le caractère exceptionnel de cette kārikā 61, la seule qui mélange plusieurs *gati*. Elle ne concerne pas spécialement la voie des Hommes, au début de laquelle on la rencontre. D'où l'évident embarras des traducteurs et du commentateur. Le tibétain, à son habitude, transpose grammaticalement terme à terme : il confirme l'original plutôt qu'il ne l'éclaire. Ch. 1 prend le parti d'ignorer purement et simplement la mention des Deva et des Asura. C, qui n'ignore pas cette mention, se contente de n'en point tenir compte. Après un long développement concernant les Quatre Continents et les conditions de la vie humaine sur chacun d'eux, il introduit d'une manière abrupte et factice la stance liminaire de la Voie humaine par cette indication assez gauche : iti nānāvidhakammādipaccayasambhavānaṃ manussānaṃ kammānurūpato sukhadukkhāni saṅkhepato dassetuṃ āha : devāsuramanussesu... « Pour résumer les plaisirs et les peines conformes aux actes [antérieurement accomplis] qu'éprouvent de la sorte des hommes nés diversement par l'effet des causes, telles que *actes*, etc. (allusion aux modalités de la production des êtres, karmaja, hetu°, ṛtu° [1]), notre texte dit : *chez les Dieux, les Asura et les hommes*... » Pour C, il n'est question que des hommes ; mais l'explication cadre mal avec l'énoncé de la kārikā. Fa

1. C.-à-d. « produits par l'effet résultant d'un *acte*, ou sous la dépendance d'une *cause spéciale*, ou par une éclosion *saisonnière* ».

t'ien (Ch. 2) s'écarte des autres versions : il mentionne bien les trois *gati*, mais le développement amplifié qui suit néglige paradoxalement celle des Hommes, promettant le ciel à quiconque se conforme périodiquement aux prescriptions morales proposées aux laïques à l'occasion des *uposatha*, ou Jours de Jeûne (marqués, pour la communauté, par le prêche de la Loi et la confession des péchés), et menaçant ceux qui y contreviennent d'une prompte chute, du ciel (où d'autres mérites les ont fait renaître) au rang d'Asura. Pour achever la confusion, on notera que la kārikā, bien que contredisant en principe la Pañcagati dans son titre même, par la mention des Asura à égalité avec les Dieux et les Hommes, n'en a pas moins passé dans le ms. utilisé par Feer.

Mais le trait le plus important n'est pas d'évidence aussi directe ; c'est que toutes les versions (sauf Ch. 1, omettant les Asura et Ch. 2 menaçant les laïques inattentifs ou rebelles de « tomber » 墮 parmi eux) traitent la Voie des Asura (contrairement au canon pāli, lequel en fait un *apāya*) comme une « bonne » destination » (sugati) : S, M. 1, M. 2, B, et les éditions tibétaines affirment unanimement que les mérites y allongent la durée de la vie et que les fautes, par projection karmique, l'y raccourcissent. C'est donc, si l'on s'en rapporte à l'algèbre bouddhique des plaisirs et des peines, que le fond de la Voie des Asura est une récompense, un plaisir (sukha). Dans les mauvaises destinées, et κατ᾽ἐξοχήν en enfer, une prolongation de l'existence est une aggravation de peine. Le niveau d'une existence, sa caractéristique générale, étant déterminés « au principal », conformément à l'actif karmique, par la *gati* où le transmigrant renaît, les fautes ou mérites subsidiaires s'inscriront en plus ou en moins selon que cette gati sera respectivement de qualification semblable ou opposée à la leur. Réciproquement, si l'on nous dit que les mérites prolongent et que les fautes écourtent la jouissance d'une *gati*, comme c'est le cas ici pour les Asura, la donnée implique mathématiquement une qualification générale de « bonne » destination — assez inattendue, il faut l'avouer, si l'on se reporte à la kārikā 94, où le « fruit » de la Voie d'Asura trouve comme antécédents analogiques la libéralité sans doute, mais surtout le mensonge et les querelles.

Il y a rupture de construction, dans l'original sanskrit, entre (b) et (c) ; ce fait grammatical souligne la différence dogmatique entre l'énoncé d'un principe fondamental, « la vie est longue de par l'abstention de violences » et la restriction adventice, « ceux qui en ont commis ont la vie courte » i. e. écourtée : le tib. est ici étroitement d'accord avec la construction sanskrite. Mais les pālisants indochinois ne paraissent pas avoir saisi la nuance. Ils ont

construit parallèlement le composé alpāyus (appāyuka) du pāda (c) et les mots dīrgham āyus du pāda(b) dont ils ont fait un composé : (dīrghāyus >) dīghāyuka (M. 1) ou dīghā-m-āyuka (B, M. 2), C précisant : ettha ma-kāro padasaṃdhikāro, « la lettre *m* fait ici la liaison euphonique des mots (en évitant un hiatus) ».

La kārikā 61, dont cette diversité de traitement atteste assez la difficulté, présente encore une autre singularité : elle se termine sur une injonction récapitulative :

ato hiṃsāṃ vivarjayet ||

« Que l'on s'abstienne par conséquent de toute violence. »

Or les ṢGK sont entrecoupées de quelques stances récapitulatives, par exemple, en ce qui a trait à la libéralité (dāna), la st. 82 :

« Et du don ainsi fait naît un fruit [pareil à lui] : car de tous les états heureux [que nos actes peuvent nous rapporter] le don a été estimé [par le Buddha], la cause spécifique, et non une autre. »

Ces moralités, en règle générale, servent de conclusion à l'exposé qu'elles résument. Or c'est si peu le cas de la st. 61, que la st. 62 reprend plus explicitement encore la description de la violence et de ses redoutables conséquences : lèpre, consomption, etc.

Enfin l'optatif vivarjayet évoque d'autres formules terminales, systématiquement réservées aux fins de *gati*. La Voie infernale s'achève sur les mots :

. . . tad anv api varjayet || 37 ||

« [Voilà] ce qu'il faut s'abstenir d'accomplir, même dans la plus petite mesure. »

De même pour les Preta :

atas tad parivarjayet || 60 ||

L'injonction terminant la Voie animale use de l'aor. moy. sg. 2, à valeur prohibitive, avec mā :

tan manāg api mā kṛthāḥ || 44 ||

« Évite donc absolument l'[acte pervers]. »

La Voie des hommes s'achève sur une « moralité » analogue (st. 93) ; quant à la Voie divine, c'est la conclusion générale de l'ouvrage, développée en quatre stances, qui lui tient lieu de ces injonctions ou moralités, lesquelles indiquent régulièrement, on le voit, les fins de chapitre ou de paragraphe.

Les optatifs des stances 37, 60 et 61 et surtout la formule directe, à la seconde personne, de la st. 44 ne sont d'ailleurs point de pur style. Il faut les rattacher au plan même de l'ouvrage, présenté comme un abrégé pédagogique de la parole du Buddha. Dhārmika Subhūti scande ainsi son exposé avec force et clarté, en s'adressant, au terme de chaque développement, à ses auditeurs supposés. L'absence de toute formule de ce genre dans le gros des kārikā assure son plein effet à cet artifice de composition. Seule la kārikā 61 dérogerait à cette convention implicite.

Ces diverses remarques de forme et de fond suffisent-elles cependant à la prouver apocryphe ? En aucune façon, dans l'état présent de notre documentation. L'examen comparatif de nos recensions nous assure, à travers des divergences partielles, que toutes l'ont connue. Nous ne pouvons donc remonter, sauf par conjecture gratuite, au delà d'un état de texte la comportant. L'ouvrage qui s'est transmis jusqu'à nous est bien un traité des Six Voies où la kārikā 61 figurait, telle qu'on vient de la commenter : il n'est pas jusqu'à la Pañcagati pāli, dont cette kārikā condamnait d'avance la nouvelle nomenclature, réduite à cinq Voies, qui n'ait dû, elle-même, la reproduire.

CHAPITRE II

Les Kārikā et l'enseignement bouddhique des deux Véhicules.

La stance 61 existait-elle déjà dans la rédaction d'où Vasubandhu a tiré sa référence relative aux Rākṣasa de Yama, et cette rédaction originelle comprenait-elle cinq ou six Voies, c'est toutefois plus que nous n'en saurions décider. S'il se présentait un jour quelque raison sérieuse de croire que l'énigmatique Dhārmika Subhūti ait partagé la préférence de l'auteur du Buddhacarita pour un système à cinq gati [1], les réserves précédentes prendraient naturellement une tout autre portée. Les affinités de la kārikā consacrée aux Asura et de celles où il est traité des Preta-génies (Yakṣa, etc.), ainsi que son isolement, s'expliqueraient alors aisément par un remaniement dans le dénombrement des voies. Les Asura auraient d'abord été rangés parmi les Preta maharddhika et la stance finale de la Voie des Trépassés les sous-entendrait encore lorsqu'elle mentionne « les Yakṣa *et cætera* (Yakṣādayaḥ) ». Quant à la st. 61, aberrante à tant d'égards, elle serait un addendum destiné à faciliter l'admission du nouveau décompte, qui repose sur l'érection des Asura en une *gati* séparée, allant de pair avec celle des Dieux ou avec celle des Hommes.

Mais cette question ne pourra être utilement reprise tant que rien ne comblera l'abîme de cinq siècles, sinon plus, qui subsiste dans la chronologie de ce petit texte, entre la date déjà si mal fixée de Vasubandhu et l'époque probable où se situeraient les traductions tibétaine et extrême-orientales, soit du xe au xiie siècle : un peu plus haut peut-être pour le tibétain, guère plus bas en tout cas pour le pāli birman.

Certains indices inciteraient à associer le nom de la grande université de Nālandā à la diffusion remarquable des Ṣaḍgatikārikā tant vers la Chine que vers la Birmanie. Fa t'ien (activité 973-1001), traducteur du 六道伽陀經

1. Cf. E. H. Johnston, *Buddhacarita*, II (1936), p. xxiii.

(Ch. 2), était précisément un moine venu de Nālandā, et Tāranātha s'est fait l'écho de traditions, fort vraisemblables en ce qui concerne la Birmanie, selon lesquelles, aux derniers siècles du bouddhisme métropolitain (xie-xiie s.) les docteurs de Nālandā auraient essaimé dans l'Inde transgangétique. Apportaient-ils avec eux la Ṣaḍgati grossie d'un commentaire, et la traduction en pāli de ces ouvrages coïncide-t-elle avec le prodigieux essor pris en Birmanie par la langue sacrée du Theravāda, à la suite de la campagne de 1057 qui fit tomber Thatōn, patrie de Saddhammaghosa, aux mains d'Anuruddha, roi de Pagan ?

Hypothèses qu'il serait vain de presser — d'autant plus qu'aucune mention de nos Kārikā n'apparaît dans la relation que I tsing, le grand pèlerin et traducteur chinois de la fin du viie siècle, nous a laissée de son séjour à Nālandā, un siècle au moins après la citation fragmentaire relevée dans l'Abhidharmakośa et plusieurs siècles avant les versions polyglottes : celles qui gardent, comme Vasubandhu, l'attribution à Dhārmika Subhūti et celles qui introduisent le nom d'Aśvaghoṣa [1].

Le témoignage de I tsing mérite cependant d'être relevé, ne serait-ce qu'en raison de son incidence indirecte sur la manière dont la version tibétaine de la Ṣaḍgati se présente dans le Tandjour. Le pèlerin s'étend en effet sur le cycle de l'enseignement élémentaire, tel qu'il était donné à Nālandā. En première ligne venait le nom du vieux docteur Mātṛceta, auteur d'hymnes que tout religieux bouddhique étudiait par cœur aussitôt apprises les listes fondamentales de « défenses » (śīla) : c'était la coutume aussi bien du Grand

1. Dans sa courte mais importante revue des ouvrages attribués à Dhārmika Subhūti dans le Tandjour (Album Kern, p. 407 sq.) : 1 Sarvāyānalokaprabhābhāṣya, 2 Daśakuśalakarmapathanirdeśa, 3 Saddharmasmṛtyupasthānakārikā, le Prof. F. W. Thomas a jadis signalé que le savant (paṇḍita) indien nommé dans les titres et colophons tibétains Chos ldan rab 'byor dbyaṅs (un brāhmane, selon les nos 1 et 2) est donné d'une part en 3 comme l'auteur des Kārikā (transmises par le maître indien Dharmākara, traduites par Devendrarakṣita) et d'autre part, dans la titulature du premier ouvrage, comme ayant lui-même enseigné celui-ci à son traducteur tibétain, le moine Tiṅ ṅe 'jin bzaṅ po. L'équivalent sanskrit exact de son appellation tibétaine serait Dhārmikasubhūtighoṣa (dbyaṅs = ghoṣa). C'est seulement pour se conformer à la restitution de Tāranātha que M. Thomas abrège ce nom en Dhārmika Subhūti : il conclut à l'identité de ce maître avec le docteur mahāsaṅghika Subhūti que le pèlerin chinois Hiuan tsang connut dans l'Inde au viie siècle. Mais l'identification des ṢGK avec l'œuvre d'un Dhārmika Subhūti cité par Vasubandhu (ive-ve s.) écarte cette hypothèse. La chronologie du bouddhisme tibétain interdit d'autre part, dans l'état présent de nos connaissances, de confondre Dhārmika Subhūti l'ancien, authentique auteur des ṢGK (au témoignage de Vasubandhu), avec un maître indien de nom analogue qui aurait enseigné, à une date nécessairement bien plus basse, certains textes sanskrits aux compilateurs et traducteurs en tibétain.

que du Petit Véhicule, et tous les poètes s'évertuaient à imiter ces hymnes fameux. Le pèlerin mentionne ensuite la non moins célèbre Lettre à l'Ami (Suhṛllekha) du patriarche Nāgārjuna, où, entre autres sujets, il est exhaustivement traité, dans un style bien plus fleuri que celui de nos scolastiques Kārikā, des Cinq Voies de la Transmigration : Preta, Animaux, Dieux, Hommes et Créatures Infernales. I tsing note aussi que l'on répétait fréquemment, lors des célébrations quotidiennes, des chants dus au grand Aśvaghoṣa [1].

Mais il se trouve que dans le Tandjour, Mdo XXXIII, 38, aussi bien que Mdo XCIV, 24, les deux recensions de la Ṣaḍgati tibétaine sont encadrées, non seulement par le Daśakuśalakarmapatha ou traité des dix « bonnes conduites » (cf. les 10 śīla) et le Daśākuśalakarmapatha (les dix actes opposés), ouvrages scolastiques attribués l'un à Dhārmika Subhūti, l'autre à Aśvaghoṣa, mais encore par le Suhṛllekha de Nāgārjuna et par l'Épître à Kaniṣka de Mātṛceta — auteur que les traditions tardives devaient identifier à Aśvaghoṣa, tout comme Dhārmika Subhūti. Nous touchons là une fois de plus au cycle des petits apocryphes d'Aśvaghoṣa, précédemment analysé [2]. Mais ce cycle se présente maintenant sous un jour beaucoup moins décevant et nous commençons à mieux discerner ce qui en a fait la mobile et tenace unité. Ce n'est pas un auteur, comme S. Lévi aurait d'abord été tenté de le croire, ni même, indirectement, la simple réputation d'un auteur, ainsi qu'il a plus tard tendu à l'admettre. C'est une commune utilisation.

Rien n'est plus disparate, au premier abord, que la liste des opuscules rassemblés avec les ṢGK, soit dans le ms. népâlais retrouvé par S. Lévi, soit dans les deux volumes du Tandjour où leur traduction a passé. Ce point nous a déjà arrêtés : des textes tantriques représentant, dans l'ensemble des textes bouddhiques, les dernières phases, les plus évoluées et les plus particulières de la rédaction bouddhique (sinon de la tradition, car les antécédents du tantrisme demeurent mal définis) s'y adjoignent librement à des ouvrages simplement mahāyānistes ou à d'autres encore appartenant exclusivement au Petit Véhicule : c'est le cas des ṢGK. Mais le cycle où elles entrent ainsi est un cycle d'apparente confusion : elles ne sont pas seulement rapprochées d'ouvrages exposant des doctrines très différentes de la leur, les titres sanskrits n'hésitent pas à les présenter elles-mêmes comme un ouvrage d'inspiration mahāyāniste : Āryasaddharmasmṛtyupasthānamahāyānasūtrāntāt samākṛṣṭāḥ

1. I tsing, *A Relation of the Buddhist Religion as practised in India and in the Malay Archipelago*, trad. J. Takakusu, 1890, p. 154 sq.
2. Cf. *supra*, p. 3 sq.

« [Stances] extraites du vénérable SSU, sūtrānta du Grand Véhicule » : et Fa t'ien de son côté — ce moine de Nālandā passé en Chine — les intègre au Grand Véhicule en altérant le premier vers pour y placer, assez gauchement, l'hommage spécifiquement mahāyāniste « à tous les Buddha et Bodhisattva « (歸命一切佛及諸菩薩衆) [1].

Nous avons dit les difficultés que soulèvent les diverses solutions successivement envisagées par S. Lévi. Il a d'abord réservé la possibilité qu'Aśvaghoṣa (à qui, entre d'autres auteurs, beaucoup d'opuscules du cycle sont attribués) fût réellement l'esprit d'une admirable *versatilité* à qui l'on devrait ces écrits en tous genres ; mais ces genres étant en réalité tardifs, l'illustre docteur, de par sa date, devenait ainsi anachroniquement la source de toute une série de traditions bouddhiques postérieures, même peu compatibles entre elles, même inconciliables avec son œuvre authentique. Les identifications tibétaines d'Aśvaghoṣa avec ce qui semble plutôt une suite d'autres docteurs anciens : Mātṛceta, Dhārmika Subhūti, etc., complétaient ce système d'annexions, dont le tort le plus sérieux, établi d'abord par M. P. Demiéville, a été de ne pas tenir compte des siècles qu'une analyse plus poussée oblige à mettre entre les ouvrages réunis sous le nom d'Aśvaghoṣa, sporadiquement en somme, par les compilateurs et exégètes anciens, et bien plus méthodiquement par notre grand indianiste. Il n'est sans doute même pas suffisant de dire — comme S. Lévi l'a essayé par la suite — que l' « ombre du nom » d'Aśvaghoṣa a pu faire ce que lui-même, historiquement, n'a point fait : tous ces textes auraient été graduellement absorbés dans sa gloire et dès lors, peu importe qu'Aśvaghoṣa ait ou n'ait pas été ce que le bouddhisme médiéval l'aura réputé avoir été ; cette croyance, si elle a existé, devient par elle-même un fait et explique la constitution du cycle.

Mais le peu de rigueur de ce dernier, les flottements qu'il admet, et dans tous les détails, s'accommodent assez mal de l'hypothèse. Il ne faut pas oublier que là où il y a (non sans de sérieuses variations d'opinion) attribution à Aśvaghoṣa, il s'agit, dans tout le cycle des opuscules, d'attributions tardives et, chose assez grave, que S. Lévi interprète et élargit à l'aide d'identifications nominales, Aśvaghoṣa = Mātṛceta, Aśvaghoṣa = Dhārmika Subhūti, encore plus tardivement attestées. Le moins que l'on puisse dire est que si le nom d'Aśvaghoṣa s'était imposé au bouddhisme médiéval avec une force égale à celle de la démonstration proposée, beaucoup plus d'homogénéité se remarquerait dans les attributions. Sur cinq groupes de traditions

1. Cf. *supra*, p. 16.

ou traditions particulières relatives aux ṢGK, nous ne verrions point, par exemple, le ms. népâlais, Je tch'eng et le pâli nommer Aśvaghoṣa (馬 鳴, Assaghosa, Asmagh°, Asamgah°, Sagh°), Fa t'ien annoncer simplement un Sūtra (« du Buddha », éd. de Corée) et le tib. garder, d'accord avec Vasubandhu, le nom de Dhārmika Subhūti [ghoṣa].

Il reste incontestable que la réputation d'Aśvaghoṣa a joué un rôle en l'espèce. Mais non point, croyons-nous, sous la forme que supposait S. Lévi. Sensible surtout, comme il était naturel, au grand mérite littéraire d'Aśvaghoṣa, de l'authentique Aśvaghoṣa, qu'il avait travaillé plus qu'aucun autre à faire apprécier, S. Lévi, derrière ce qu'il en était cependant venu à reconnaître comme des attributions tardives, recherchait encore la gloire du poète. A tort sans doute : c'est au prestige du *magister* (ācārya) qu'il eût fallu penser. Si l'on serre par exemple le témoignage le plus explicite, celui de l'Introduction au Commentaire, conservée en pāli — cette introduction est vraisemblablement traduite du sanskrit — on n'a point de peine à observer qu'aucune réputation proprement littéraire n'y perce et qu'Aśvaghoṣa y fait uniquement figure de grand pédagogue. A l'usage de disciples « lents d'esprit », il a fait tenir en une centaine de stances tout le tableau de la transmigration. L'exactitude d'une telle attribution est une chose (et nous avons assez dit son peu de vraisemblance), les implications réelles du procédé en sont une autre ; or elles ne sont pas du tout ce que demanderait la manière de voir de S. Lévi : du poète, comme tel, il n'est point question. Aśvaghoṣa n'est nommé que « le grand Docteur », « le grand Maître Enseignant » : paṇḍita et ācārya (pāli ācariya), ce qui évoque aussitôt l'expression similaire dont use le ms. népâlais : mahāpaṇḍita. Cette remarque nous évitera de prêter, pour les seuls besoins de la cause, aux éditeurs, traducteurs et compilateurs divers une trop complète méconnaissance de la valeur ou du peu de valeur littéraire des opuscules qui passaient entre leurs mains. Jugeons de cette valeur d'après les canons indiens : nous admettrons sans peine que des compositions tardives, ampoulées, défigurées par des « ornements de style » (alaṃkāar) d'un goût douteux, aient passé au nom des poètes anciens ; le goût ayant changé, on a pu croire ces productions dignes d'eux. Mais nos Kārikā, claires, bien écrites, mais d'une aridité toute scolastique, et quelques opuscules tantriques sans plus d'ornements, et dépourvus même du petit mérite que sa ferme rédaction fait à notre ouvrage, n'appelaient assurément pas plus pour les bouddhistes médiévaux que pour nous-mêmes le souvenir du Buddhacarita ou du Saundarānanda. Au contraire le commentateur témoigne, non pas d'aveuglement, mais d'une juste appréciation de ce

qu'est son texte, lorsqu'il en fait honneur à la clarté et à la concision d'exposé signalant un Maître (ācārya) assez habile pour donner en quelques lignes, faciles à graver dans la mémoire, la substance de cette immense somme, que le premier vers du Dharmasamuccaya a de bonnes raisons d'appeler « un océan » de connaissances : Saddharmasmṛtyupasthānasūtra-vaipulyasāgara...

Si l'on parcourt maintenant, à la lumière de ces indications, la liste des ouvrages associés, à des titres divers, avec les ṢGK, on constate qu'ils diffèrent les uns des autres en tout — doctrine, style, date probable — sauf sur un point : ce sont tous des exposés élémentaires, de composition, d'emploi et de portée scolaires. Des ṢGK, résumé scolastique des vues du Petit Véhicule sur la cosmologie, admis cependant par des Mahāyānistes qui l'ont, du dehors, marqué à leur usage (invocation liminaire de Fa t'ien, titres et colophons), on a pu pédagogiquement rapprocher un opuscule tantrique, aussi différent à tous égards d'elles et de l'œuvre authentique d'Aśvaghoṣa que la Gurupañcāśikā : on voit mal comment le nom d'Aśvaghoṣa aurait su, s'il ne s'était agi que de doctrine ou de littérature, se fixer sur ce petit manuel[1] ; en fait il s'agit essentiellement là d'un formulaire d'adoration du Maître par le disciple qui vient se faire instruire. Le Daśakuśala° et le Daśākuśalakarmapathanirdeśa, Traités des dix bonnes et des dix mauvaises façons d'agir n'ont, eux non plus, aucun mérite doctrinal et littéraire qui ait pu faire songer à Aśvaghoṣa, *poeta major*. Mais c'étaient des manuels élémentaires, dont le sujet recoupait les listes de « défenses » (戒, śīla) par où I tsing nous rappelle que commençaient les programmes d'enseignement suivis à Nālandā : on comprend mieux ainsi que les maîtres aient couvert ces traités de l'autorité des grands docteurs du passé. Aśvaghoṣa, Nāgārjuna, Mātṛceta, Dhārmika Subhūti, etc., passaient, à des degrés divers, pour les colonnes de la doctrine. Sur cette liste où les deux premiers noms brillaient d'un éclat tout particulier, on paraît avoir choisi librement, sans référence à une gloire spécifiquement littéraire et d'ailleurs non sans variations, des désignations d'auteurs conventionnelles, qui ont très bien pu changer d'une école à l'autre, le manuel demeurant identique[2].

1. Winternitz, *History of Indian litterature*, II, p. 623.

2. En ce qui concerne le transfert des ṢGK du nom de Dhārmika Subhūti à celui d'Aśvaghoṣa — trait dominant de leur histoire dans l'Inde métropolitaine — une éventualité mérite d'arrêter un instant l'attention : peut-être ce changement n'est-il pas sans rapport avec l'autre particularité relevée dans la transmission de ce petit traité, à savoir la variation éventuelle du

Ainsi s'expliquerait, compte tenu du témoignage de I tsing, la singulière indétermination doctrinale que nous avons soulignée. Un même ouvrage porte inadéquatement l'étiquette mahâyâniste sur un contenu hînayâniste, se retrouve entre les mains d'adeptes du Grand comme du Petit Véhicule et on l'associe même à des opuscules tantriques. Mais c'est évidemment

nombre de ses *gati*. Nous ne nous attarderons pas ici sur la réduction sud-indochinoise de six à cinq « Voies » : elle n'intéresse que le bouddhisme cambodgien et siamois, laissant intact le fait que l'ouvrage a passé de l'Inde en Birmanie sous l'aspect d'une Ṣaḍgati, avec six voies, en même temps que sous le nom d'Aśvaghoṣa. Mais justement M. Johnston ne met-il pas en garde contre cette attribution, en arguant du décompte des *gati* dans le Buddhacarita et le Saundarānanda, lesquels n'en reconnaissent que cinq ? Si elle compromet l'autorité de l'indication birmane, et aussi népâlaise et chinoise, cette disparité ne rendra-t-elle pas en même temps peu compréhensible la formation dans l'Inde même de la tradition plus tard diffusée dans les domaines les plus divers de la propagande bouddhique ? S'est-on trompé sur le nombre de *gati* figurant dans l'œuvre authentique d'Aśvaghoṣa, ou a-t-on été indifférent à la contradiction ? Mais nous sommes à présent mieux à même de tenir compte du caractère factice, de l'opportunisme de ces attributions d'auteurs, aussi bien que des remaniements subis par de petits manuels dont l'utilité pédagogique plutôt que l'authenticité littéraire était en cause. A la date tardive assignable au passage des Kārikā de Dhārmika Subhūti à Aśvaghoṣa, auteurs qu'en l'état de la question nous ne voyons aucune raison pressante de confondre, le second nom évoquait bien autre chose que la seule œuvre authentique dont les deux pièces principales ont été si brillamment éditées, traduites et commentées par le Prof. E. H. Johnston. Il est assez remarquable que l'*Introduction à la foi dans le Grand Véhicule*, Mahāyānaśraddhotpādaśāstra, traité capital de la philosophie mahâyâniste (que M. Demiéville juge décidément de provenance indienne, cf. *Bull. Maison franco-jap.*, II, 2, p. 74), mis au nom d'Aśvaghoṣa, compte six *gati*, contre cinq dans l'œuvre authentique, tandis que de leur côté les traditions népâlaises attribuant le Traité des Six Gati (ṢGK) à ce même Aśvaghoṣa, font violence au contenu de l'ouvrage, en le rangeant dans une tradition théoriquement mahâyâniste (cf. *supra*, p. 16). En réalité, il appartient au contraire, d'origine, strictement au Petit Véhicule. Par ailleurs, le traitement inadéquat qu'y reçoit la « Voie » des Asura, l'homogénéité de forme et de fond de son unique stance avec celles de la Voie des Preta, enfin les traces de remaniement que peut conserver la st. 61 (vraisemblablement interpolée, cf. *supra*, p. 182-3), n'excluent pas que l'œuvre authentique de Dhārmika Subhūti ait été une Pañcagati, avec cinq voies (comme le Buddhacarita et le Saundarānanda d'Aśvaghoṣa « l'Ancien ») : la tradition siamoise et cambodgienne, en les réduisant à la norme du canon pâli, les ramènerait à leur décompte originel. En rapprochant ces deux indications, on pourrait donc se demander (c'est une simple conjecture, mais propre à attirer l'attention sur certaines particularités de l'histoire et de la préservation du texte) si des Kārikā du Petit Véhicule, à cinq Voies, attribuées à Dh° Subhūti, n'auraient pas été reprises et modifiées par une école mahâyâniste familière par exemple avec le Mahāyānaśraddhotpādaśāstra à six Voies attribué à Aśvaghoṣa (II). On aurait à la fois aligné le compte des Voies sur celui du Śāstra et inscrit les Kārikā, portées de cinq à six Voies, au nom du même auteur. Devant la concurrence que le Suhṛllekkha du grand Nāgārjuna paraît avoir faite aux Kārika dont il couvrait le sujet, peut-être — à Nālandā ? — l'attribution à Dhārmika Subhūti a-t-elle paru manquer d'éclat : on aura fait de son ouvrage soit un Sūtra du Buddha (Fa t'ien), soit un opuscule d'Aśvaghoṣa (Je tch'eng, etc.).

parce que le cycle *primaire* de l'instruction dans le bouddhisme était commun à toutes les sectes. Tous les bouddhistes commençaient par apprendre les listes de « défenses », ou d'actes bons et mauvais ; on passait ensuite aux hymnes de Mātṛceta, aux « chants » d'Aśvaghoṣa et à ce Suhṛllekha de Nāgārjuna, qu'il est bien remarquable de trouver régulièrement réuni par les compilateurs avec nos Ṣaḍgatikārikā, si proches de lui par le sujet, quoique différentes par le style. C'est à un stade *secondaire* que se séparaient les sectes, et il n'est pas surprenant que les écoles tantriques aient rangé les premiers manuels de leur enseignement particulier (e. g. la Gurupañcāśikā) auprès des manuels d'instruction générale (Daśakuśala° Daśākuśalakarmapatha, Ṣaḍgatikārikā, etc.)

Il en serait de ces opuscules d'intérêt général comme de l'Abhidharmakośa de Vasubandhu, lieu commun de l'enseignement bouddhique, ainsi que L. de La Vallée Poussin l'a fait si justement observer dans la préface à son mémoire sur Vasubandhu et Yaśomitra : « Depuis Vasubandhu les bouddhistes apprennent dans l'Abhidharmakośa les éléments du bouddhisme, à quelque école qu'ils appartiennent, qu'ils adhèrent ou non au Grand Véhicule. Toutes les écoles en effet sont d'accord sur un grand nombre de données fondamentales, les mêmes qui sont admises par l'orthodoxie pâli, les mêmes, pourrions-nous ajouter, qui sont souvent sous-jacentes aux Sūtra mêmes »[1]. Nous savons maintenant que cette communauté d'intérêt et d'emploi pédagogique s'étendait beaucoup plus loin que la somme de Vasubandhu : à travers la traduction de Paramārtha comme à travers les versions indochinoises, nous avons montré le rayonnement d'un livre d'Abhidharma, la Lokaprajñapti-Lokasthiti (non dépourvue d'affinités avec l'ouvrage de même titre conservé en tibétain), inséparable, au moins par son inspiration, du Prajñaptiśāstra Sarvāstivādin : l'utilisation de cet ouvrage, traitant d'une cosmologie admise par tout le bouddhisme, n'était point limitée à une école, et nous le possédons à présent en pāli aussi bien qu'en chinois. On ne saurait douter, devant la convergence des faits, que tel ne soit également le cas des Ṣaḍgatikārikā : mahâyânisme et tantrisme ont admis le tableau de la transmigration qu'elles présentaient, tout en se réservant d'édifier, par-dessus cette révélation élémentaire, une théorie du salut vraisemblablement bien étrangère au bouddhisme de Dhārmika Subhūti.

Ce n'est point à la légère que nous rapprochons ainsi le cycle, commun aux diverses sectes, de l'enseignement d'Abhidharma et le cycle primaire

1. *Mém. Ac. R. de Belgique*, Cl. des Lettres et Sc. Pol., 2e série, t. VI, 1919, p. XII-XIII.

constitué, à ce qu'il nous semble entrevoir, par la série Daśakuśala° Daśākuśalakarmapatha, Ṣaḍgatikārikā, Suhṛllekha, etc. Qu'ils procèdent tous deux des mêmes fins pédagogiques et concernent les mêmes milieux enseignants, n'en a-t-on pas en effet une indication assez frappante dans le fait qu'un livre de la première série, et c'est précisément la Lokaprajñapti, ait fourni l'ample commentaire d'un texte appartenant à la seconde, à savoir nos Ṣaḍgatikārikā, dont la ṭīkā (ou aṭṭhakathā) ne s'est formée que par emprunt à l'Abhidharma précité, sans souci d'uniformiser deux exposés souvent fort divergents ?

S'il fallait partir d'un auteur, voire même du nom d'un auteur, ou bien encore de considérations de doctrine pour expliquer le groupement ou, comme dans le dernier cas, l'interpénétration de ces textes d'une hétérogénéité trop manifeste, les difficultés, les impossibilités se multiplieraient. Les interprètes modernes qui s'y sont évertués n'ont pas laissé d'en faire l'expérience. Tout rentre au contraire dans le cours normal de l'Histoire, dès que l'on ne subordonne plus l'histoire de l'Église, fait massif et où les réalités parlent, à celle de ses textes, où une part bien plus grande doit être faite à des désignations de fantaisie. Le centre du cycle littéraire dont nous devons la première connaissance à S. Lévi n'est pas Aśvaghoṣa, ni son bruit ; c'est une donnée bien plus stable et plus chargée de réalité historique : à savoir la technique, commune à toutes les écoles, de l'enseignement élémentaire. Les traités groupés dans le manuscrit népâlais, ou dans les deux volumes du Tandjour qui ont accueili les ṢGK, constituent bien moins l'armature d'une doctrine que la bibliothèque d'une classe. Pour interpréter maints passages de nos Kārikā et des ouvrages connexes, il nous a fallu recourir aux formules de la technique : technique du bois, du tannage, etc.[1] ; pour l'interprétation d'ensemble de ces livres, où l'esprit scolastique ne cesse de s'affirmer, il fallait bien que la pédagogie eût techniquement son mot à dire.

Les observations de doctrine ne perdent d'ailleurs rien à ce détour, tout au contraire. Il n'est déjà pas dénué d'intérêt, pour l'étude comparée des écoles bouddhiques, d'observer tant de rapprochements et de recoupements entre des textes appartenant à des traditions nettement distinctes — même si l'on n'envisage ces textes qu'en dogmatique pure, par le contenu. Mais si, comme tout nous y invite, on les replace en outre dans les conditions pratiques de leur emploi, leur concordance prend un sens et une efficacité historiques tout autres. Ils cessent d'attester simplement un certain accord entre les sectes, à la base du dogme. Passant indifféremment des mains d'un mahāyāniste à

1. *Supra*, p. 78 sq, 87.

celles d'un ācārya du tantrisme ou du Petit Véhicule et *vice versa*, ils ont créé cet accord. Rien ne peut faire plus concrètement ressortir la cohésion substantielle du bouddhisme, souvent illustrée avec vigueur par l'art ou les dispositions du culte, mais que les traités savants dissimulent, au niveau de la spécialisation des écoles, sous l'exubérance de leurs controverses.

Resterait à déterminer la place qui était faite aux ṢGK dans le programme élémentaire : sans doute tout au début de celui-ci, s'il faut en juger d'après leur aspect et par analogie avec ce que nous dit I tsing. On commençait, selon ce dernier, par l'étude approfondie de listes stéréotypées de « défenses ». Or notre texte ne nous offre, après tout, que ces listes mises en images, sans commentaire dogmatique bien profond. Il correspond à une présentation à la fois concrète et rudimentaire du thème transmigratoire, d'où les ouvrages plus avancés partiront ensuite, en substituant l'abstrait au concret et le dogme à l'image.

L'analyse des Kārikā permet même de se montrer plus catégorique : elle laisse voir sur quelle liste de *śīla* s'est exercée l'ingéniosité de Dhārmika Subhūti. I tsing mentionne un décalogue, dont les cinq premières clauses constituent la base même de la morale bouddhique ; la tradition pāli s'accorde là-dessus avec le bouddhisme de langue sanskrite : les dix sīla y sont aussi le fondement de la morale monastique. Mais les Ṣaḍgatikarikā ne font pas intervenir les dix prescriptions de la liste complète. Elles se bornent, comme l'a bien observé Fa t'ien, à ce que l'on nomme techniquement les Huit constituants du Jour de Jeûne (pāli : aṭṭhaṅgikasamannāgata uposatha « le Jour de Jeûne avec ses huit éléments »). A vrai dire, la distinction pourrait sembler minime, si l'on ne s'attachait qu'au contenu des prescriptions, ou pour mieux dire des interdits. Les deux obligations manquant aux huit règles du Jour de Jeûne pour parfaire la liste des dix commandements interdisent en effet simplement de dormir sur un lit élevé et d'accepter un don d'or ou d'argent. N'était-ce pas là des points accessoires et faut-il attacher de l'importance au fait que Dhārmika Subhūti les ait omis ? Sans nul doute, et la vraie portée de ce fait éclate dès qu'on le réfère non aux abstractions de la dogmatique mais aux circonstances positives de la tradition : l'opposition que marque leur présence ou leur absence est la donnée fondamentale du Petit Véhicule, en sa réalité concrète. En effet, lorsque revient l'Uposatha, la communauté, dans son acception la plus large, se compte et s'affirme. Les moines se réunissent solennellement, écoutent la lecture du Pratimokṣa, qui est la liste canonique des péchés dont ils ont à se confesser et à recevoir l'absolution ; pendant la durée de ce Jour de Jeûne, toutes les

obligations du décalogue et de ses annexes sont plus strictement imposées à la Communauté, cette fois-ci au sens étroit, monastique, du mot ; mais les fidèles laïques de leur côté peuvent participer à la sanctification de ce jour de Jeûne en prenant sur eux d'observer les *huit* commandements [1]. Ce nombre est pour eux statutaire et les classe comme adeptes laïques auprès et en dehors de l'assemblée des moines.

D'où cette observation capitale, facile à contrôler en se reportant au texte : les ṢGK s'adressent avant tout aux laïques ; elles ne concernent pas directement les moines. En fait, parmi les nombreuses espèces de mérites qu'elles prônent, rien ne figure qui ait trait à la vie monastique. L'entrée en religion, — le mérite suprême — n'y est pas même mentionnée ; tout y procède d'un idéal de conduite dans le siècle : libéralité, abstention des femmes d'autrui, et avec les siennes propres, continence aux temps marqués. Il en est de même des récompenses proposées : chars, palais, épouses désirables, etc. La vie religieuse est absente de ce tableau, de même que le Buddha, symbole et modèle de l'Église, n'est point représenté sur les roues picturales, mais bien en dehors de leurs cinq ou six secteurs, où se répartissent les *gati*.

Reportons-nous à ce propos au Vinaya naguère traduit par M. Przyluski et aux commentaires dont il l'accompagnait.

« Il s'agissait beaucoup moins d'orner les temples que d'offrir un sujet de méditation aux fidèles. Les symboles employés étaient simples, facilement intelligibles, car on s'adressait à la masse des laïques. On s'efforçait de vulgariser la doctrine, de la rendre accessible à tous. A cet effet la roue était peinte sous le porche, là où devaient nécessairement passer les visiteurs, et un moine (bhikṣu) disert et intelligent était spécialement chargé d'en donner l'explication. Ces anciens usages se sont maintenus avec persistance. Actuellement encore au Tibet l'image de la Roue de la vie est généralement exposée dans le vestibule des monastères : les scènes pittoresques qu'elle renferme excitent la curiosité des novices et des laïques et c'est un prétexte à de courts sermons. »

Voici d'ailleurs le texte même du traité Mūla-Sarvāstivādin :

« Conformément aux instructions du Buddha, les bhikṣu (moines) firent sous le porche l'image de la roue de la naissance et de la mort, en exécution de l'ordre reçu. Les brāhmanes et les maîtres de maison, pleins de foi et de respect, aperçurent l'image de la roue (ainsi) dessinée et demandèrent : ô Saints, la roue dont voici le dessin, que signifie-t-elle ? Et les bhikṣu de répondre : Nous ignorons aussi ce que cela veut dire. Les gens répliquèrent : Si on ne comprend pas, pourquoi l'avoir dessinée ? Alors les bhikṣu silencieux ne répondirent pas. Et ils rapportèrent ces circonstances à Bhagavat [le Bienheureux, le Buddha]. Bhagavat leur dit : Il faut charger un bhikṣu de se tenir assis sous le porche ; pour les gens, brāhmanes et autres, qui vont et viennent, il exposera les causes qui font tourner la roue de la naissance et de la

1. Śīla ou śikṣāpada : deux bons articles du PTSD s. v. sīla et sikkhapāda précisent certaines différences de détail.

mort. Suivant les instructions du Buddha on chargea quelqu'un de faire l'explication. Or les bhikṣu étant désignés à tour de rôle et sans être choisis, il arriva que ceux qui ne savaient rien et ne comprenaient pas furent chargés d'exposer ces choses. Il n'en résultait la foi pour personne... Le Buddha dit : Que ceux qui savent et comprennent donnent aux autres l'explication [1]. »

Il est superflu de rappeler que cette tradition apocryphe ne saurait concerner que les débuts de notre ère, à partir des premiers siècles de laquelle l'iconographie a pu et dû répondre à ce récit symbolique, bien que celui-ci nous reporte conventionnellement à l'époque même du Buddha : sous cette réserve, il n'est pas douteux que le Vinaya Mūla-Sarvāstivādin ne nous conserve là le récit stylisé d'un fait réel. On est fondé à croire, en cette question d'évidence directe et dont les objets étaient devant tous les yeux, qu'il répond (pour l'époque relativement ancienne que nous venons de préciser comme, au Tibet, pour le temps présent), à l'utilisation religieuse et pédagogique des peintures aussi fidèlement qu'à leur aspect extérieur.

« Que ceux qui savent et comprennent donnent aux autres l'explication » : avec leur bhikṣu « disert et intelligent » chargé du commentaire, les légendes conventionnelles consignées dans le Vinaya sanskrit nous font assister à la naissance d'une spécialité. Or nos Ṣaḍgatikārikā ne seraient pas rédigées autrement que nous ne les lisons, si elles avaient dû être le manuel de cet enseignement. Elles offrent le modèle achevé d'un de ces exposés explicatifs adressés (comme le dit M. Przyluski, d'accord là encore avec les coutumes tibétaines rapportées par Waddell), aux novices et aux laïques : d'entre ceux-ci, la préface conservée en pāli vise expressément les premiers ; quant aux seconds, tout ici est à leur mesure : description des torts, des mérites et aussi, dans la voie humaine, des peines et des récompenses illustrant exclusivement l'existence dans le siècle, thème des pratiques proposées aux fidèles laïques lors du Jour de Jeûne, etc.

Que les ṢGK aient été spécialement écrites à cette fin, ou même qu'elles aient été effectivement employées à cet usage, c'est, ici encore, plus que nous n'en pouvons savoir. Mais on peut être assuré, en dehors de toute conjecture, que le point de vue de leur compilateur était fort proche de ce qu'implique le récit du Vinaya. On en aura la preuve dans l'un des traits dominants de notre texte, trait si gros qu'il paraît, si l'on ose dire, avoir débordé l'attention et échappé à Feer comme aux autres commentateurs de la Pañca(/Ṣaḍ)gati : c'est que cet ouvrage est seulement un exposé très partiel de la transmigration. Il ne mentionne jamais de *séquences* transmigratoires, alors

1. JA, 1920, II, p. 319-320, *supra*, p. 166.

qu'en bonne doctrine toute faute sérieuse étale sa rétribution sur de nombreuses, voire sur d'innombrables renaissances, d'abord en enfer, puis dans les autres Voies mauvaises ; et de même pour la persistance des récompenses célestes ou terrestres, de vie en vie. De ces enchaînements, pas un mot dans nos Kārikā (il ne faut pas confondre ces séries transmigratoires avec le thème du corps « indestructible » — jusqu'à l'épuisement d'un karman particulier — qui reprend vie, en enfer, indéfiniment, au milieu des tortures qui le font périr sans cesse).

L'exposé est en outre incomplet sur un second point, plus considérable encore s'il se peut : il n'y est mentionné absolument aucun acte (karman) accompli en dehors de la voie des Hommes. Dhārmika Subhūti n'a pas une seule fois pris en considération ce que peuvent faire dieux, animaux, Preta, Yakṣa, etc., avec les rétributions bonnes ou mauvaises qu'ils s'acquièrent ainsi, au même titre que les hommes. Ces derniers l'occupent seul, et il s'est désintéressé de tout le reste du Saṃsāra. En d'autres termes, il a dépeint et commenté les Six Gati, mais uniquement du point de vue des hommes et en se limitant à la naissance qui suit immédiatement leurs actes. Ses stances sont le catalogue en images de leur prochain destin, qui leur est présenté avec une analyse de ses causes. Au même titre que les peintures, elles n'ont aucune profondeur dans le temps, qu'elles fixent, comme un tableau, en l'un de ses instants, s'arrêtant à l'image qu'elles font passer sous les yeux de ceux à qui elles s'adressent. Incomplètes donc, en tant que traité cosmologique et risquant de donner une idée inexacte de la transmigration bouddhique, si c'était cela que l'on venait leur demander — comme Feer par exemple. Complètes au contraire, pressantes et bien adaptées à leur fin, si l'intention a été, parallèlement à ce que prétendaient les peintres, de faire apparaître à un public de novices et de laïques non les aspects théoriques mais l'application, et l'application imminente, de la doctrine à leur endroit. Négligeant la valeur cosmique du Saṃsāra pour s'en tenir à son incidence humaine, elles décrivent systématiquement les vices et les vertus des hommes, et rien que cela, avec les conséquences directes que ces actes entraînent[1]. On ne saurait mieux les définir, à cet égard, que comme un addendum aux traités de Discipline, comme une collection de *Caractères*, prolongés, ainsi que le veut l'Inde médiévale, par l'ombre des destins qui les suivent, conformes à eux. Ou bien encore, si l'on est surtout sensible non à ce contenu même, mais

1. Telle serait la raison dernière de l'aspect « moralisant » que nous avons reconnu aux ṢGK, par opposition avec la cosmologie descriptive de la LPJÑ, *supra*, p. 54 sq.

à leurs affinités avec le cycle du Jour de Jeûne (aṭṭhaṅgika uposatha), on considérera ces Kārikā comme le pendant, à l'intention des laïques et toujours à leur mesure, des listes de péchés (pāṭimokkha, prātimokṣa) solennellement lues à cette occasion devant l'assemblée des moines. Ce serait, en un sens, comme un petit prātimokṣa cosmologique. Il projette devant nous, à titre rétributif, l'ensemble du Saṃsāra tel qu'il s'ouvre aux hommes et auquel seule l'Église[1] peut prétendre échapper, en se réfugiant auprès de son Buddha, modèle des Délivrés. Cette projection se développe d'ailleurs en si parfait accord avec les représentations peintes que pour comprendre son ordre, l'équilibre et la place des chapitres, nous avons dû rompre l'énoncé littéraire, pour en appliquer les divisions sur les secteurs illustrés d'une Roue rétablie « dans l'espace ». Tant d'indications convergentes nous rendront au moins les grands traits d'une application exotérique des Kārikā, coïncidant avec l'*édification par l'image* instituée par le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin devant les Roues picturales.

Toutefois, pour rendre pleine justice à ce petit ouvrage, aussi bien que pour s'expliquer le choix des textes auquel nous le trouvons associé au Népâl, au Tibet et en Birmanie, peut-être y aurait-il lieu d'évoquer par surcroît une application ésotérique, qui s'appuierait, elle aussi, sur l'intime accord des ṢGK avec les monuments figurés. La communauté monastique est un élément tellement fondamental du bouddhisme ancien qu'il faut la présumer active et présente de quelque manière à l'arrière-plan de tout fait bouddhique d'une certaine importance, même et peut-être surtout si elle en semble ou s'en veut absente. D'une manière plus générale, la dogmatique suspensive ou élusive du bouddhisme ancien, en récusant toutes les questions concernant les fins dernières, est ainsi faite que l'art où elle s'exprime, caractérisé par l'abstention de toute représentation du Saint (l'image du Buddha restant paradoxalement absente des scènes mêmes de sa vie), joue sur des abstentions autant et plus que sur des présences. Il faut compléter ce qui est représenté par ce que cet art ne représente pas et choisit de ne pas représenter. Ou bien disons, pour nous rapprocher davantage encore de ses intentions véritables, qu'il représente son ultime objet par le vide même laissé dans le tableau. Il s'agit en effet d'une transcendance passée, comme le proclament les textes, par delà l'être, le néant et toute combinaison des deux : c'est une présence qui n'en est pas une, active et, en ce sens, réelle, tout

1. L'Église est absente de la perspective « séculière » des Kārikā : mais cette absence même définit sa position par rapport au monde et à la portée d'un texte au moyen duquel elle instruit les novices et les profanes sur ce dont elle-même se retire.

en demeurant « inexistante ». Nous avons essayé ailleurs d'expliquer comment l'art bouddhique ancien ne supprime pas vraiment Śākyamuni de ses tableaux, mais le dépayse, en le retirant justement du paysage humain, où il ne s'est projeté que par la puissance de sa compassion et pour l'exercice de sa mission près des créatures ; paysage où la foi ancienne n'a pas cru qu'il appartînt aux artistes de placer son image tangible — sans doute parce que pour cette vieille croyance, toute proche des superstitions autochtones auxquelles le bouddhisme doit tant, l'image est plus qu'une ressemblance et reproduit, au plein sens du terme, la nature, l'essence de son objet[1]. C'est bien pour cela que l'iconographie explicite du futur Buddha — encore qu'il ne soit toujours, à ce moment, qu'un être « en route » vers la Bodhi — cesse, dans l'art ancien, à l'instant où, au sortir de transmigrations immémoriales, il accède à sa dernière naissance. A cet instant précis, tous les textes s'accordent à affirmer qu'il n'appartient plus au Saṃsāra. Miracles sur miracles feront très suggestivement apparaître ce que nous nommons son dépaysement.

La terre et toutes les catégories de créatures, tous les cieux mêmes, sont aplanis sous ses pas miraculeux. Il n'est plus une créature de la transmigration. Il est au-dessus du monde comme au delà du temps où elle s'exerce[2]. Il existe une coïncidence aussi frappante que profondément fondée en dogmatique ancienne, entre cette sortie du chef et modèle de l'Église hors du Saṃsāra et de ses images, et le soin avec lequel nos Kārikā, image littéraire du Saṃsāra, laissent l'Église en dehors de leur champ de vues. Car la manière dont un Saint se « fait », dans le sein de l'Église, est formellement comparée à une naissance imitant cette « sortie » du Buddha, acquise dès sa propre et merveilleuse naissance, et complétée plus tard par la Bodhi et le Nirvāṇa : extension qu'Oldenberg a bien relevée, sans peut-être en mesurer toute la portée (*Le Bouddha*, trad.[4] A. Foucher, p. 364-65). La sainteté imite, à l'écart de ce monde, l'état transcendant du premier d'entre les Saints. Celui-ci est, allégoriquement, le premier poussin de la couvée, celui qui a donné l'exemple en perçant la coquille de l'ignorance (avidyā) ; ses religieux feront de même, à sa suite (Suttavibhaṅga, Pārājika, I, 1, 4). Cette petite fable, aboutissant, comme la légende de la nativité, à l'affirmation que le Buddha est le plus noble et l'aîné des êtres (seṭṭha, jeṭṭha) évoque

1. Cf. *Barabuḍur*, p. *42 sq., *60-*70 ; *La Mythologie primitive et la pensée de l'Inde*, Bull. Soc. fr. de philosophie, XXXVII, p. 83 sq., 90-91.

2. *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, sciences religieuses, 1938-1939, p. 5 sq.

l'Œuf cosmique, image du Saṃsāra, soit précisément de tout ce que le Maître a dépassé dès sa Nativité — car celle-ci est l'instant où il a cessé de compter parmi les créatures de la Transmigration. Il ne projette plus à leur niveau l'ombre d'un avenir karmique. Et c'est bien là ce dont il s'assure, à l'heure de l'Illumination ou du Grand Éveil (bodhi) comme d'abord à l'heure de sa naissance, en parcourant de son regard souverain toute la hiérarchie (croulant dans la Mort) du cosmos transmigratoire : il n'y a plus d'égal, c'est-à-dire qu'il n'entre plus dans aucune de ces catégories cosmiques, qui forment le sujet des peintures aussi bien que de nos Kārikā.

Le célèbre Sermon de Bénarès donnera le modèle achevé de cet examen rétrospectif des niveaux dépassés, et que c'est toute la qualification exprimable du Sage que d'avoir dépassés : ce texte s'achève par une vision récapitulative du cosmos, où le Buddha ne trouve plus de place ni de corps qui, comme pour le commun des êtres transmigrants, le tiendrait en transit d'un passé à un avenir : « ô Moines, depuis que de ces quatre vérités saintes [i. e. 1° que toute existence est douleur ; 2° que la soif d'exister, conduisant de renaissance en renaissance, est l'origine de la douleur ; 3° que la suppression de tout désir éteint cette soif ; 4° que le « chemin » pour la suppression du désir est une pratique morale à huit « branches » purifiant de tout désir ou attachement à l'existence la foi, la volonté, la parole, l'action, les moyens d'existences, l'application, la mémoire et enfin la méditation]... depuis que de ces quatre vérités saintes je possède avec une pleine clarté cette connaissance et cette intuition véridiques... depuis ce moment, ô Moines, je sais que dans ce monde avec le monde des dieux, avec le monde de Māra et de Brahma, au sein de tous les êtres avec les ascètes et les brāhmanes, avec les dieux et les hommes, j'ai obtenu le rang suprême de Buddha. Et je l'ai reconnu et vu : mon âme est à tout jamais délivrée. Ceci est ma dernière naissance. Il n'y a plus désormais de nouvelles naissances pour moi »[1].

Les peintures décrites dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin rendent tangible à leur manière cette sortie de la hiérarchie cosmique en représentant le Nirvāṇa, état ultime des Délivrés, et le Buddha lui-même soit hors du Saṃsāra, soit, selon l'heureuse expression de M. Przyluski, « là où la roue ne tourne pas », i. e. au centre du moyeu.

A l'emplacement du moyeu vous ferez un cercle de couleur blanche. Au centre vous dessinerez l'image du Buddha... Au-dessus de la roue il faudra faire le grand spectre (yakṣa) de l'Impermanence, les cheveux épars et la bouche ouverte, écartant largement ses deux

1. Trad. Oldenberg-Foucher, *Le Bouddha*, p. 147.

bras pour tenir la roue de la naissance et de la mort. Des deux côtés de la tête du spectre, vous écrirez ces deux stances (gâthâ) :

> Mettez-vous en quête, sortez !
> Dans la doctrine du Buddha, montrez-vous zélé,
> Terrassez l'armée de la naissance et de la mort
> Comme un éléphant brise une hutte d'herbages !
>
> Si dans cette Loi et cette Discipline
> On pratique sans cesse, sans relâchement,
> On pourra épuiser la mer des souillures (kleśa)
> Et on abordera à la rive de cet océan qu'est la douleur.

En outre, au-dessus du spectre de l'Impermanence, vous devrez faire un tertre rond et blanc symbolisant là pureté parfaite du Nirvāṇa » [1].

L'adaptation, par tous leurs détails, de ces images au dogme est fort remarquable. Le Buddha n'appartient plus au Saṃsāra, en ce sens qu'aucune souillure ne subsiste en lui qui appellerait, par projection karmique, une naissance nouvelle. On le peint donc là où non seulement la roue ne tourne pas, mais où elle ne se peint plus, comme l'indique la couleur blanche, dénotant l'effacement des « couleurs de l'existence » (notion sur laquelle nous allons revenir). Mais ce corps, où il jouit déjà de la Délivrance, n'en reste pas moins — suprême leçon qu'il donne aux hommes — assujetti à l'Impermanence. Son image est donc à sa juste place au-dessous du spectre de celle-ci. La victoire définitive sur cette Impermanence sera le Nirvāṇa, dont le symbole, un tertre blanc (cf. les dénominations canoniques : le refuge, l'autre rive, l'île, l'Immortel, śaraṇa, pāra, dvīpa, amṛta), est reporté tout en haut de la composition picturale, afin qu'au-dessous de lui le torrent des créatures roule sans fin de la naissance à la mort, et de la mort à de nouvelles naissances, dans le cercle circonscrit aux existences — ce qui ne pourra manquer d'évoquer certaines des plus belles stances du Dhammapada :

> pupphān'eva pacinantaṃ
> byāsattamānasaṃ naraṃ
> suttaṃ gāmaṃ mahogho va
> maccu ādāya gacchati || 47 ||

« L'homme dont le cœur est plein d'amour [pour l'existence], comme il s'[y] promène en [en] cueillant les fleurs — pareille à de grandes eaux emportant un village endormi, la mort le rafle au passage. »

> appakā te manussesu
> ye janā pāragāmino
> athāyaṃ itarā pajā
> tīraṃ evānudhāvati || 85 ||

« Bien peu nombreux ceux d'entre les hommes qui parviendront à l'autre rive ; et tous ces autres que voici courent [en vain] le long du bord. »

1. JA, 1920, II, p. 316-318.

Mais une fois arrivé jusqu'à l' « autre bord » (pāra = nirvāṇa), il n'y a plus de forme ni de nom du Buddha, il n'y a plus rien d'exprimable ; d'où l'aspect du symbole : une tache blanche où rien n'est inscrit, et d'où par conséquent s'est effacée la figure périssable du Maître, d'abord dessinée dans le cercle blanc du moyeu. On notera qu'en ce dernier endroit il était déjà représenté comme échappant aux souillures (kleśa) du Saṃsāra. Il s'y peignait encore, mais tout était blanc autour de lui : les conditions de l'existence sont, en effet, venues à quiescence au-dessous de lui ; elles se sont déposées, comme bientôt il déposera son corps même, dernier contact avec l'existence concrète. Il baigne d'avance dans le Nirvāṇa. Un tel portrait, singulier à nos yeux, est l'exacte image de ceux que l'Inde nomme techniquement les « Délivrés dès leur vivant » (jīvanmukta). L'effacement tout autour du Buddha des couleurs de l'existence répond avec fidélité, sous le pinceau des peintres, à l'aplanissement allégorique de la terre qui dénotait le passage du nouveau-né au delà de tous les êtres (« à la cime » du cosmos) dans les récits de la Nativité au Parc de Lumbinī.

Toutes les traditions relatives au Saint et à l'acquisition de la Sainteté nous ramènent donc à un inventaire allégorique du cosmos et de ses créatures, dont l'intérêt dogmatique est de fournir la seule certitude descriptible du salut — certitude qui ne peut reposer sur une définition du Nirvāṇa qu'elle promet, nulle définition n'en étant permise : il faut qu'elle résulte d'une certaine façon de considérer le Saṃsāra, propre à en délivrer et à garantir, par un départ correct, l'arrivée à cet autre état dont il n'y a rien à dire, sauf qu'il est l'autre rive, relativement à celle-ci. Or c'est cet inventaire (d'où le Saint est absent et qui a pour fin de l'exclure) et non autre chose, que le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin projette en images sur le mur des couvents — ou que Dhārmika Subhūti rassemble, de son côté, en ses cent cinq kārikā. Détaillé figure par figure ou stance par stance à l'usage des laïques ou des novices, le tableau sert à l'édification de ceux-ci ; mais saisi en bloc et dominé par le regard de « ceux qui savent et comprennent », il prend un sens nouveau, suggestif et non plus descriptif : il oriente vers ce qu'il n'enferme pas, c'est-à-dire vers le Nirvāṇa, ou plus généralement vers la Sainteté, conçue comme la jouissance anticipée du Nirvāṇa sur terre.

Remarquons bien, en effet, la nature fort particulière de la révélation bouddhique et ce qui la distingue radicalement de toutes les autres interprétations de l'univers avec lesquelles on est en risque continuel de la confondre, surtout lorsqu'elle leur emprunte des images — en les pliant toutefois, et c'est ce qui doit nous tirer d'erreur, à des fins qui lui sont propres.

Le bouddhisme ancien ne prétend découvrir et enseigner ni la vérité du monde, ni une vérité dans le monde, ni une vérité au delà du monde. Le monde n'est point la vérité, car il n'est qu'instabilité et écroulement perpétuel, selon une logique qu'on ne trahirait pas en empruntant, mais sans allusion à l'immortalité d'une âme, la sentence de l'historien latin : ...*omniaque orta occidunt et aucta senescunt*. La vérité n'est pas dans le monde : il ne se rencontre, dans les cieux les plus élevés, aucun dieu qui la possède. Elle n'est pas non plus transcendante à ce monde : nul Créateur, du sein duquel celui-ci serait sorti pour y rentrer à la consommation des siècles, nul Paradis, où l'on jouirait d'une existence échappant aux malheurs d'ici-bas. Aux yeux des bouddhistes, tout ce dont il peut être question finira ; il ne faut donc rien dire du Nirvāṇa, il ne faut point l'ajouter au monde, sinon, en quelque sorte, suppressivement ; non pas qu'il soit le néant : mais il ne se comprend que par l'effacement des « couleurs » du Saṃsāra, ainsi que nous le suggèrent les prescriptions du Vinaya. D'où aussi la définition suspensive de la transcendance du Buddha, passant toute transcendance : « ni existence, ni non-existence, ni l'un et l'autre, ni l'absence des deux. »

Voilà le Nirvāṇa bien garanti contre l'impermanence : *non orietur*, et sans doute est-ce bien ce report hors du compte du temps qu'il faut entendre, et non, à cette époque, une donnée vraiment mythologique, dans la paradoxale assertion que le Sage est le « Premier Né » du cosmos (jyeṣṭha), à qui tous les êtres sont seconds ; car eux « commencent », ce qui n'est vrai de lui qu'à notre niveau, où il n'est plus, comme le montrent assez les miracles de la Nativité et l'aniconisme ancien. Cette doctrine prétend apporter pratiquement — et, de par ce parti pris même, sans essai de justification métaphysique — la révélation d'un état doué d'une transcendance telle qu'il n'en puisse être question (sauf allégoriquement) en même temps que de l'existence, quand ce serait même pour le proclamer de loin supérieur à elle. Ils ne se toucheront par rien — et pourtant il n'est d'accès à lui qu'à travers elle.

On prend ainsi idée d'un équilibre dogmatique où les deux plans, l'asservissement (Saṃsāra) et la Délivrance (Bodhi, Nirvāṇa), tout en restant interdits de contact, s'éclairent et se nécessitent réciproquement, celui-là celle-ci, comme une position obtenue en renonçant à lui, celle-ci celui-là,

comme sa condition dépassée. Il en résulte, par un détour bien propre au bouddhisme, qu'au lieu de se perdre dans l'abstraction (ainsi que l'auraient fait prévoir les négations précédentes) la Délivrance se définira concrètement comme la vérité *sur* le monde. Ce dernier ne sera donc pas une simple illusion cosmique comme auprès d'autres écoles indiennes, mais réel en tant que base de cette vérité sur les êtres qui transmigrent dans son cadre nécessaire. Il est *vrai*, selon la foi ancienne du Petit Véhicule, qu'il y a un jeu du karman assurant aux êtres la solidité passagère d'une exacte rétribution, laquelle ne peut être autre qu'elle n'est, tant qu'elle dure pour eux (rien, pratiquement, n'est contingent, aux yeux des bouddhistes) tout en leur retirant, dès qu'elle arrive à son terme obligé, tout titre à la permanence d'un « être en soi ».

Mais — et c'est là que la doctrine bouddhique s'articule — le Saṃsāra ou cycle transmigratoire ainsi décrit et circonscrit ne s'apparaît pas comme tel. Il n'appartient qu'au Délivré de saisir d'un coup d'œil le niveau qu'il a franchi : pour lui seul se trace, parmi les choses de l'expérience commune, le dessin de leur circulation, vérité sur elles. Qui verra le Saṃsāra comme une roue, hormis celui qui l'a quitté ? Tout autour de ceux qu'il enveloppe encore, une fausse perspective d'infinité remplace, à l'horizon, cette vue exacte. Ils croiront à l'éternité de l'état divin qu'ils ambitionnent, auprès de Yama, d'Indra, etc. ; et il n'est pas d'éternité. Ils croiront à un infini insondable, au delà du monde, plus haut que tous les dieux descriptibles, et ils le nommeront le *brahman* « principe transcendant du sacrifice », ou Īśvara « le Seigneur » ; mais tout cela n'est encore qu'impermanence, car tous les êtres finiront, que la pensée peut localiser, même là où il n'y a plus ni conscience ni absence de conscience (naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana). C'est donc sur les choses de l'expérience commune que portera la vérité bouddhique, et non sur un monde qu'ignorerait le profane. Aussi les croyances antérieures trouvent-elles une place dans le système : Indra, Yama, etc., sont conservés, avec leur nom et une bonne part de leur mythologie, et il en va de même pour les « mondes insondables du brahman » qu'évoquait l'Upaniṣad (*brahmaloka*, Bṛhadāraṇyaka up. VI, 2, 15) : ils sont admis sous l'aspect d'un échafaudage de « mondes transcendants de Brahmā ou du *brahman* (*brahmaloka*) » au sommet du cosmos bouddhique, qu'ils n'agrandissent cependant ni d'un infini ni d'une éternité : à plus forte raison la qualité d'Indra ou de Yama n'est-elle, au-dessous de ces lointains métaphysiques, qu'une étape dans l'éternel retour de la transmigration. Si l'on descend plus bas encore, les petits dieux du folklore local seront eux aussi conservés et demeureront, du dehors, tels que le vul-

gaire les voyait. Mais à cette description s'adjoindra une analyse des raisons qui les font renaître en cet état, toute une étiologie karmique du caractère qu'ils assument et du sort qui les attend. Les hommes cruels fourniront des satellites à Yama, Roi des enfers, et les esprits frivoles deviendront génies ailés (Gandharva), serviteurs des grands dieux, à qui ils feront de la musique et tresseront des guirlandes (vv. 36, 55, etc.). La cosmologie rétributive du bouddhisme offrira donc à ses adeptes une perspective où loge intégralement le monde de l'expérience sensible, comme les gens du commun le voyaient, complété par ce que nous voudrions nommer le surnaturel, et qui est surtout, tel que l'Inde en conçoit l'expansion, un autre niveau de la nature. Mais c'est aussi une perspective entièrement nouvelle, par l'ordre mis entre les objets et le sens qu'il leur confère. L'enseignement du Buddha ne porte sans doute que sur le monde comme il est. Mais pour le voir comme il est (yathābhūtam), il faut d'abord la Bodhi.

C'est ce qu'indique à sa manière le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin, lorsqu'il montre l'étonnement et l'incompréhension « des brāhmanes et des maîtres de maison » devant la Roue peinte à leur intention. Tous les détails de cette œuvre d'art édifiante leur sont familiers, et le monde des Dieux, l'Enfer ou la condition des Trépassés sont présents à leur esprit avec des couleurs à peine moins vives que le monde terrestre, dont ces « autres mondes » sont le complément normal. Ils reconnaissent là Indra, Yama, etc. Mais non point leur Indra. Il occupe bien le sommet du Meru — mais ce mont polaire, détail significatif, n'a plus, dans la nouvelle présentation des choses, la place centrale que lui reconnaissent, d'un commun accord, le brāhmanisme et la cosmologie purement descriptive du bouddhisme lui-même. Il se trouve rejeté sur le côté d'une grande mécanique circulaire, dont un secteur le porte, contrebalancé par d'autres secteurs où sont groupés Animaux, Trépassés, etc. Le dispositif, et non ce dont il dispose, reste indéchiffrable par les notions communes. Ainsi, de ce Saṃsāra, dont le contenu entier est familier à tous, la forme reste si bien une révélation propre à l'enseignement du Buddha, que non seulement les laïques, mais les moins avancés d'entre les moines se taisent ou parlent mal quand il s'agit de l'expliquer.

Que dire par conséquent du disciple à l'esprit exercé de qui tout ce tableau se dévoile, avec la juste proportion de ses parties et leur causalité secrète ? C'est bien lui que concernerait la stance fameuse du Mahāvagga :

« Quand se dévoile le règne de l'ordre éternel aux méditations, aux ardentes méditations du Saint (litt. « du brāhmane », expression figurée), le Saint terrasse les légions du tentateur, pareil au soleil qui rayonne à travers les nuages »[1].

A lui encore, tout à fait dans le même esprit, s'adresse directement la parole non moins célèbre mise en exergue à la « Roue de la Naissance et de la Mort » que décrit le Vinaya sanskrit : « . . . Terrassez l'armée de la naissance et de la mort ! » Comme le Buddha, et à sa suite, il a percé la coquille de l'ignorance et « vu » le cosmos du dehors. On peut lui faire aussi une juste application de ce que Brahmā dit au Buddha, dans la scène légendaire de l'Invitation à la Prédication :

« Ouvre-nous, ô Sage, la porte de l'éternité, fais-nous entendre, ô Sauveur, ce que tu as découvert. Celui qui se tient debout là-haut à la cime des rochers de la montagne, sa vue s'étend au loin sur tout le peuple. De même toi, ô Sage, élève-toi aussi bien haut, là où les cimes de la vérité dominent au loin la terre, et abaisse tes regards, ô Sauveur, sur l'humanité, l'humanité souffrante, qu'éprouvent la naissance et la vieillesse. Debout, debout, héros vaillant, riche en victoires, marche à travers le monde, guide sans tache. Élève ta voix, ô Maître, beaucoup d'hommes comprendront tes paroles »[2].

Les textes canoniques prennent soin de nous dire ce que l'on aperçoit de ces hauteurs de la doctrine : ce n'est nullement une terre transcendante, un monde par delà le nôtre, mais bien les choses comme elles vont, saisies pour la première fois en leur plénitude, *per causas*; c'est d'abord la série ancienne des Quatre Vérités sur la douleur et sa cessation ; mais c'est surtout, à partir d'une date assez haute, la formule plus développée, dite des douze « causes » (nidāna) du processus transmigratoire, raison dernière du Saṃsāra, à savoir le Prātītyasamutpāda, « la production [de l'existence] en interdépendance [des effets et des causes] », où les termes psychologiques et les termes cosmologiques se mélangent en une vue plus ample que logiquement rigoureuse :

« De l'ignorance proviennent les formations (ou « composés » saṃskāra) ; des formations provient la connaissance ; de la connaissance proviennent nom et corps (le « nom » est considéré comme chargé d'un sens réel, c'est une « essence » ; l'usage indien fait de ces deux termes réunis à peu près l'équivalent de la personnalité concrète) ; des nom et corps proviennent les six domaines (i.e. les sens et leurs objets); des six domaines provient le contact (entre les sens et leurs objets) ; du contact provient la sensation ; de la sensation provient la soif ; de la soif provient l'attachement (à l'existence) ; de l'attachement provient l'existence ; de l'existence provient la naissance ; de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir »[3].

1. Oldenberg-Foucher, *loc. cit.*, p. 135-136.
2. *Ibid.*, p. 141.
3. *Ibid.*, p. 252-253.

Tel est donc le tableau complet, signe et en même temps substance de l'Illumination : l'œil souverain du Buddha aperçoit toutes les créatures dans toutes les conditions de l'existence, et en même temps, mêlée à ces créatures, la série des causes constituant, en l'absence d'un moi métaphysique, la trame de leur existence. Mais précisément la Roue de la naissance et de la mort décrite dans le Vinaya sanskrit adjoint au spectacle cosmique l'interprétation analytique des « douze causes », symbolisées par des vignettes allégoriques (ce sont de véritables « devinettes » : un diable, un chameau, etc.) : « A l'emplacement des cinq gati vous dessinerez chacune d'elles. En outre vous dessinerez tout autour [sur la jante] les douze conditions, signes de la naissance et de la suppression de la naissance, savoir l'ignorance (avidyā), etc. » Éclairées par la stance qui incite ceux qui sauront l'entendre à renouveler, à la suite du Buddha, le haut fait de l'Illumination, en mettant en déroute l'armée de la naissance et de la mort, ces vastes images allégoriques rassemblaient de la sorte sous un seul regard tout le contenu de l'expérience mystique canoniquement prêtée au Buddha dans les grandes occasions de sa vie, et par excellence lors de l'Illumination : l'ordre cosmique entier, cerné par ses causes. Par le Saṃsāra, leur objet apparent, ou mieux, ésotériquement, par une invite à la suppression du Saṃsāra, défait grâce à la « vue » de ses causes, elles peignent donc en dernière analyse les voies du Nirvāṇa, qui effectivement, pour la foi ancienne, ne sont nulle part ailleurs. Si l'expérience religieuse des saints disciples doit canoniquement reproduire celle du Maître, il n'est donc pas douteux que de telles peintures n'aient constitué un de ces appuis matériels (yantra) de la méditation, auxquels l'Inde fait tant de place dans ses exercices spirituels : elles équivalaient à un aide-mémoire pictural du cosmos.

Toutefois, pour cette pratique mystique si générale dans l'Inde (la mystique du Petit Véhicule est particulièrement riche en exercices de ce genre ; qu'on se reporte au *Visuddhi magga* de Buddhaghosa et aux références du PTSD s. v. kammaṭṭhāna, jhāna, kasiṇa, nimitta, etc.), les supports matériels n'interviennent qu'au début de l'entraînement spirituel. On s'exerce à s'en passer, une méthode fort répandue consistant à fermer les yeux après les avoir intensément contemplés, pour s'en donner une image libre, qu'on apprendra peu à peu à évoquer même en leur absence et qui sera le yantra immatériel des états mystiques les plus élevés. On peut donc s'attendre à ce que, pour les Saints pleinement réalisés, l'image du Saṃsāra n'ait plus à être réellement peinte, ou même ne doive pas l'être : on la laissera sous le porche, à l'intention des profanes. C'est bien ce qui

ressort d'un important passage du Saddharmasmṛtyupasthāna, récemment résumé en ces termes par M. P. Demiéville :

« Peinture. La pratique de cet art est interdite à ceux qui sont sortis de la famille (pravrājita : moine qui a reçu l'ordination du premier degré) car elle ferait renaître en eux le désir. Pour eux, la peinture doit s'entendre en un sens tout spirituel. Leur esprit « peint » — se peint à lui-même, se représente par la contemplation intérieure, par le dhyāna [méditation mystique, pāli jhāna] les cinq gati avec les couleurs propres aux différentes sortes de *karman*, d'Actes qui caractérisent les différents Êtres dans chacune de ces gati. Par exemple, il (se) peint la gati des Dieux avec la couleur pure d'actes blancs, c'est-à-dire bons. Pour la gati humaine, les couleurs sont variées, les hommes riches et moraux sont peints en couleur karmique blanche, les hommes riches et immoraux en couleurs karmiques blanche et noire, etc... C'est là ce qu'on appelle la couleur karmique spirituelle, seule digne des moines. Quant à la peinture matérielle, elle n'a de valeur pour un moine ni en elle-même, car elle est destructible comme tout ce qui est matériel, ni par les objets auxquels elle s'applique ; elle ne porte que sur des domaines (i. e. des « champs » de sensations, commandés par le karman, et vides d'êtres en soi : on voit, non des êtres, mais les apparences que l'on a méritées) objectivés par les Organes des sens, par exemple de jolies femmes. Elles n'est que trouble de l'esprit, attachement au Formel impermanent et désir impur. L'artiste mondain « brûlé par le feu de sa peinture » est destiné à l'enfer. Aussi le moine doit-il se garder même de toucher un pinceau [1]. »

Et c'est là que reparaissent finalement nos Kārikā, image déjà moins matérielle de la transmigration — puisqu'elle en est uniquement l'image verbale — et dont les couleurs sont celles de l'analyse morale plutôt que de la chair séculière. Elles seraient aux peintures réelles à peu près ce que sont aux images du Buddha les listes de ses « signes extérieurs » (lakṣaṇa), constitutifs d'une représentation visuelle fort complète, mais dont le support est un texte, non un tableau [2] : les deux choses ont pour nous peu de rapport ; peu de différence au contraire dans la pratique spirituelle de l'Inde, où la réalisation de l'image dans l'esprit a seule valeur d'objet, par quelque voie qu'on l'obtienne. On n'oubliera pas que dans le Vinaya sanskrit les peintures de la Roue des existences sont conventionnellement introduites comme un pis aller, substitué à la description verbale des gati, partout où il ne se rencontre pas un Mahāmaudgalyāyana pour parcourir ces dernières par la seule force mystique de l'extase (dhyāna) [3]. Il ne peut donc être indifférent que la tradition birmane, héritière du bouddhisme sanskrit

1. Feuille volante encartée à la suite du fascicule III du Hôbôgirin.

2. *Barabuḍur*, p. 664 sq. Ces lakṣaṇa (sur lesquels cf. notamment A. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, II, 1, p. 284-312), description littéraire du Buddha, ont joué le rôle d'une image de sa personne, antérieurement à la réalision plastique de cette image.

3. Sur ce personnage, cf. la classique étude de L. Scherman, *Materialen z. Gesch. d. Indischen Visionslitteratur*, 1892, p. 81 sq.

métropolitain, associe encore étroitement les Ṣaḍgatikārikā au cycle des textes légendairement attribués à Mahāmaudgalyāyana et résumant ses visions surnaturelles — depuis le chapitre de l'Enfer, dans le premier livre du Mahāvastu, jusqu'à cette Lokasthiti-Lokaprajñapti, réemployée en manière de commentaire au traité des Six Voies de Dhārmika Subhūti. L'intention première de celui-ci reste matière à conjectures. Mais on ne saurait guère douter que son œuvre ne se prête à être considérée ésotériquement comme représentative — au même titre que la Lokaprajñapti, etc., et mieux encore — du tour d'horizon cosmique par où les Saints, imitant le Buddha, affirmaient et renouvelaient leurs qualifications transcendantes.

NOTE ADDITIONNELLE

Les gardes infernaux sont-ils des êtres ?

Pour terminer la revue de nos informations sur un texte chargé de plus de problèmes qu'il n'est long, il nous resterait à revenir, en nous aidant des résultats précédents, sur la citation des ṢGK dans l'Abhidharmakośa, déjà appuyée d'un commentaire par Vasubandhu lui-même. Voici comment L. de La Vallée Poussin donne ce passage, d'après la version de Hiuan tsang : il s'agit, comme on le sait déjà, des Gardes infernaux (Yamarākṣasa, satellites du Roi des Morts, Yama) :

« Q. — Faut-il penser que les gardiens des enfers sont des êtres ?
« R. — Ce ne sont pas des êtres.
« Q. — Comment donc se meuvent-ils ?
« R. — Par l'acte des êtres, comme le vent de la création.
« Q. — Comment alors expliquer ce que dit Dhārmika Subhūti : Les colériques, qui se complaisent dans les actes cruels et le péché, qui se réjouissent de la souffrance d'autrui, renaissent comme Yamarākṣasa ?
« R. — Sont nommés Yamarākṣasa, non pas comme vous pensez, les gardiens des enfers (naraka° ou nirayapāla), des démons qui tourmenteraient les damnés, mais les serviteurs de Yama qui jettent les damnés en enfer sur l'ordre de Yama »[1].

1. Abhidharmakoça, III, p. 152-53. Au terme de chaque période cosmique le monde s'anéantit intégralement. Non seulement toute matière, mais tout esprit, toute notion s'évanouissent dans une neutralité totale, dans un vide absolu de qualifications, dont on n'ose dire qu'il soit, mais qui du moins est ce à quoi s'est terminé tout ce qui était. Plus d'êtres d'aucune sorte. Ils ne sont d'ailleurs en réserve ou en suspens d'aucune manière, ni nulle part : il n'y a plus d'autre part. Seule persiste la force des actes passés — comment, les bouddhistes n'ont jamais essayé de se l'expliquer intelligiblement. Ils se contentent d'enregistrer ses effets, dont le premier se fait sentir à l'aube de la création nouvelle : il fêle la plénitude des négations où le monde précédent s'était résorbé (ni être, ni matière, ni mouvement). Un mouvement se meut. Sans matière encore. Mais de ce premier ébranlement le monde entier se déduira, esprit, matière, classes de créatures, etc., soit tout le théâtre de l'accomplissement et de la rétribution des actes, avec ses acteurs qui sont aussi des patients. Le trait majeur est que ce premier mouvement, mythiquement dénommé le Vent de la création, n'a été produit par aucun être, puisqu'au contraire son rôle cosmique est d'amorcer

Il est exact que l'administration d'une justice répressive caractérise la royauté sur les morts, à l'imitation de la royauté de ce monde : en étudiant le cycle de l'enfer dans la Lokaprajñapti et ses rapports avec les ṢGK, nous avions précédemment rencontré cette scène du Jugement, où interviennent les satellites de Yama, chargés de précipiter les coupables en enfer sur l'ordre du Roi. Mais il y a bien de la subtilité à introduire une différence absolue de nature entre ces Rākṣaṣa qui mènent les damnés au supplice et les démons qui leur infligent celui-ci. Aux ordres de Yama aussi bien que ces derniers ils sont, comme eux, les « hommes » ou « serviteurs » de ce dieu (Yama-puruṣa), et les textes, en fait, leur appliquent également à tous la désignation de Rākṣasa, qu'il est donc vain de prétendre distinguer de celle de Pāla « garde » :

tattaṃ pakkaṭṭhitam ayogulañ ca...
vatte mukhe saṃsavayanti rakkhasā ||

« Les Rākṣasa versent dans leur bouche ouverte [de force] une boule de fer échauffée, bouillante... » (*Jātaka*, V, p. 268, Saṃkicca jātaka, nº 530, v. 109)

...nippothayantā [anu]vicaranti rakkhasā...

« Les Rākṣasa les poursuivent en les rouant de coups » (*ibid.*, v. 111), avec ce commentaire décisif : Rakkhasā ti nirayapālā : « les Rākṣasa, c.-à-d. les Gardes infernaux » (*ibid.*, p. 274).

Il s'agit donc sans aucun doute des gardes infernaux dans notre Kārikā : conclusion que renforcerait — à bien y regarder — plutôt qu'elle ne l'affaiblirait la distinction suggérée dans l'Abhidharmakośa, au cas où on l'admettrait. Car si les gardes de Yama, présents à la scène du jugement et qui mènent les damnés en enfer, jouissent d'une nature et d'une condition d'existence distinctes de celles des gardes infernaux, lesquels reçoivent les damnés et les châtient de façon effective, la place « karmique » des premiers n'est pas en enfer, et c'est exclusivement des seconds que parle Dhārmika Subhūti dans une stance rangée, au témoignage concordant de nos cinq recensions, parmi celles qui décrivent des naissances dans la Voie infernale [1].

On hésitera donc à suivre Vasubandhu, à seule fin de ramener, par un mauvais argument, la kārikā litigieuse à l'opinion commune des textes bouddhiques. Notre ignorance totale de ce qu'a pu être ou croire Dhārmika Subhūti rendrait le procédé particulièrement dangereux. Il est parfois licite d'aligner certaines assertions d'un texte sur d'autres, plus catégoriques, soit du même auteur, soit de son école. Mais nous n'avons aucune information sur l'école dont relève Dhārmika Subhūti. Seules pour l'instant les Ṣaḍgati-kārikā nous donneraient une idée de ce qu'a pu être son bouddhisme. Mais pour cela, il ne faut pas commencer par les ramener violemment, là où elles s'en écartent, à des vues que leur plus grand intérêt est peut-être de n'avoir point admises. Fixer le témoignage, sans l'altérer, voilà ce qui s'impose, partout où ce témoignage sera clair. En l'espèce, il l'est : Dhārmika Subhūti fait renaître certains méchants en enfer comme démons et non point comme damnés.

la première connotation de l'existence. L'argument relevé par Vasubandhu est donc que les gardes infernaux sont aussi vides d'existence que le monde avant qu'il n'ait commencé d'être, et que leurs mouvements, s'ils infligent aux damnés le châtiment de leurs fautes, sont l'effet direct et pour ainsi dire mécanique de celles-ci, sans intermédiaire responsable. La force productive du châtiment l'est aussi des instruments de ce dernier, et ce n'est pas le Rākṣasa qui frappe, mais l'acte passé. Or c'est là que réside la difficulté : si cet « instrument » en forme de diable est mû mécaniquement, il doit aussi être inconscient ou en tout cas irresponsable. Les Rākṣasa de Yama sont-ils donc des êtres, ou seulement l'apparence d'êtres, sans qualification transmigratoire ni avenir ?

1. Si l'on voulait que les gardes personnels de Yama fussent séparés comme lui des mondes infernaux auxquels ils introduisent, établis, à ses côtés, aux portes de l'enfer, mais non point eux-mêmes créatures de l'enfer, la seule interprétation orthodoxe serait de les ranger avec lui parmi les Preta maharddhika : et c'est ce que Dhārmika Subhūti n'a pas fait.

TROISIÈME PARTIE.

Les Stances de Dhārmika Subhūti.

ABRÉVIATIONS

S	ms. népâlais des Ṣaḍgatikārikā sanskrites, *copie* exécutée par un élève de S. Lévi, M. Sherril, et revue par S. Lévi.
B	ms. birman de la Chagatidīpanī, avec le commentaire, India Office, Londres.
M. 1	ms. siamois-cambodgien (écriture mūl) de la Pañcagatidīpanī, sans le commentaire, Bibl. Nat. Paris, Fonds pāli n° 346.
M. 2	ms. siamois-cambodgien (*id.*) de la Pañcagati[dīpanī], avec le commentaire, Bibl. Nat. Paris, Fonds pāli n° 347.
m. 1	Pañcagatidīpanī, Bibl. Royale de Phnom Penh, *copie* communiquée par M^lle^ S. Karpelès.
m. 2	Pañcagati[dīpanī] avec le commentaire, Bibl. Royale de Phnom Penh, *copie* (*id.*).
F	édition du *Pañcagatidīpanaṃ par Feer, Journ. Pāli Text Soc. 1884 [le titre, mal lu par Feer, est Pañcagatidīpanī].
Ft	traduction du même ouvrage par Feer, Ann. Mus. Guimet, 1883.
T. 1, T. 2	versions tibétaines des ṢGK, Tandjour noir.
Θ. 1, Θ. 2	d°, Tandjour rouge.
Ch. 1	Lieou ts'iu louen hoei king, traduction des ṢGK en chinois par Je tch'eng.
Ch. 2	Lieou tao k'ie t'o king, d° par Fa t'ien (*alias* Fa hien).

[guṇino jitajeyyassa
sammāñāṇāvabhāsino
paratthakāriṇo niccaṃ
tilokagaruṇo namo || 1 ||
kāyādihi kataṃ kammaṃ
attanā yaṃ subhāsubhaṃ
phalaṃ tass'eva bhuñjanti
kattā añño na vijjati || 2 ||

1-22 : ce passage manquait au ms. népâlais retrouvé par S. Lévi. On a reproduit ci-dessus, à titre d'indication, la version pāli, garantie par son accord littéral avec la version tibétaine et par le témoignage concordant des traductions chinoises. Comme l'auront montré les citations précédemment faites (*supra*, p. 157 et 192), partout où sanskrit et pāli sont tous deux conservés, ils sont presque identiques, les mots employés étant les mêmes, aux différences de phonétique près, dans le même ordre, sauf lorsque la grammaire ou la simple phonétique introduisent une dissemblance dans le compte ou la mesure des syllabes et gênent la métrique. En dépit de ces légères variations, une seule traduction française couvre habituellement les deux textes, ainsi que la fidèle transposition tibétaine. Les versions chinoises sont moins sûres : il n'est point rare que leurs auteurs aient pris un mot sanskrit pour un autre, et même lorsque tout a été clair pour eux, ils paraphrasent souvent, plutôt qu'ils ne traduisent. Les noms indiens mis sur les deux traductions ne doivent pas nous abuser. On sait que le travail se faisait par équipes, principalement composées d'auxiliaires locaux. Les maîtres de l'Inde révisaient. Ils n'ont pas éliminé toutes les inexactitudes portées par les brouillons de leurs collaborateurs — peut-être, au moins dans certains cas, faute d'une connaissance suffisante du chinois. Il s'imposait, dans ces conditions, de donner la préférence à la version pāli, contrôlée par le tibétain (et éventuellement par le chinois, mais faisant, en principe, foi avec le tibétain contre celui-ci) là où manquait l'original sanskrit : la traduction française mise en regard n'aurait sans doute été que bien peu modifiée si l'on avait disposé de celui-ci.

1. (b) — M. 1 : °bhasino.

La traduction « manifester » respecte l'amphibologie de pāli avabhāsin, qui représenterait indifféremment skr. avabhāsin, « éclairant » (de bhāsati « briller ») ou avabhāṣin « déclarant » (de bhāṣati « dire, parler »). Les traducteurs sont divisés. Ch. 1 [Je tch'eng] lit : 正等覺所說 « celui qui proclame [litt. « dit »] l'Éveil complet [litt. « égal », sama pour samyañc] correct (samyaksambodhi) » interprétation qui est aussi celle du commentateur de la Chagati (C) : sammaññāṇaṃ vuccati « il énonce la Connaissance parfaite ». Le tibétain donne au contraire snaṅ ba ldan [= avabhāsin] « éclairant, illuminant... » La lecture originale était probablement avabhāsin (cf. l'emploi du synonyme dīp- « éclairer » dans le titre pāli), car bien qu'avabhās- et avabhāṣ- convergent vers l'acception « manifester », c'est en fait avabhās- qui a fourni des expressions de ce sens à la langue philosophique (avabhāsa, °sana dans le Vedānta, cf. viṣayāvabhāsa, Mahāvyutpatti, éd. Sakaki n° 709, etc.).

2. (b) — M. 2 : kiñcāpi attanā kataṃ ; kiñcāpi attana pakataṃ [contre le mètre] ; 2 (c) B, M. 1, M. 2 °bhuñjanti. Feer : °bhuñjati.

La correction de Feer, contre tous les mss, montre qu'il n'a pas su construire. Il attribue notamment à añña (anya) une valeur pronominale. Mais joint au nom d'agent kattā (kartṛ) añña est adjectif, le verbe étant vijjati (vidyate) prés. sg. 3 passif. Feer traduit par l'actif (= vindati) : « les actes que chacun accomplit par le corps, etc. — ceux qui sont vertueux

1. Hommage au vénérable Maître des Trois Mondes, doué de toutes les vertus, ayant remporté les victoires qu'il fallait, qui manifeste la connaissance parfaite et n'agit jamais qu'en vue du bien des autres !

2. « Ce qui échoit aux créatures est uniquement le fruit des actes, bons ou mauvais, accomplis par elles-mêmes, de corps [de voix ou d'esprit] : il ne se trouve point [au monde] d'autre Créateur. »

et ceux qui ne le sont pas — portent des fruits pour leur auteur — nul autre ne les peut recueillir ». Mais c'est manquer tout le sens de cette stance, mise, comme l'indique la suivante, en discours direct et dans la bouche du Buddha, dont elle résume les vues sur le cosmos, à savoir qu'il n'y a pas de Créateur (Īśvara, kartṛ) mais seulement une interrelation de causes et d'effets en renouvellement perpétuel (saṃsāra), objet direct des Ṣaḍgatikārikā, lesquelles se trouvent ainsi congrument introduites. C donne pleine confirmation : *phalan tass' eva bhuñjantīti* tass' eva vuttappakārass' eva kammuno vipākaṃ sattā bhuñjanti anubhavantīti sambandho. *kattā añño na vijjatīti* ettha samayantaravādino Issarādayo sukhādīnaṃ kāraṇan ti vadanti... tesam alikavilāpanivāraṇatthaṃ *kattā añño na vijjatīti* vuttaṃ « *c'est de cela même qu'ils mangent le fruit*, dit le texte. De cela même i. e. des actes, tels qu'ils viennent d'être définis [i. e. soit bons, soit mauvais], les créatures mangent i. e. éprouvent la maturation [c.-à-d. le fruit venu à maturité] : telle est la construction. *Il ne se trouve point au monde d'autre Créateur*, dit le texte. Sur ce point, les hérétiques déclarent que c'est un Seigneur, ou toute autre [entité suprême] qui est la cause du bonheur et du reste... Pour mettre un frein à leurs bavardages erronés, il a été dit : *Il ne se trouve pas*, etc. ». Le chinois et le tibétain complètent la liste classique des trois actes : de corps, de voix ou d'esprit [on pourrait entendre : par commission personnelle, injonction ou intention ; mais le mensonge, qui est bien de commission personnelle, est classé sous la rubrique « voix »]. Ch. 1 :

若自身口意
所作善惡業
感果定非差
無別造作者。

« Selon ce que l'on a soi-même accompli d'actes bons ou mauvais, par le corps, la bouche ou la pensée, se détermine le fruit, avec précision et sans erreur : aucun Créateur n'est [en cela] discernable ». Les mots 無別 litt. « il ne se sépare pas... » indiquent que Je tch'eng a lu bhidyate, au lieu de vidyate (confusion dont il y a d'autres exemples, cf. l'alternance vid-/bhid- dans les var. de Mahāvyutpatti 5170 : vidyamāna, mauv. lect. pour bhidyamāna, tib. tha dad du dbye ba, bźag, chin. 各分開), en prenant bhid- au sens de séparer, distinguer, découvrir, soit : « un créateur (ou régent de l'univers) distinct des actes, n'existe pas en dehors d'eux (pour les contrôler ou en susciter la fructification) ». En d'autres termes : « le Saṃsāra est autonome. » Le tib. met en valeur cette négation de l'hérésie théiste en la faisant passer en tête :

gaṅg la byed po gźan med pa
lus daṅ ṅag daṅ yid gyi las

iti mantvā dayāpanno
tilokekagaru satthā
hitāyāvoca sattānaṃ
kammuno yassa yapphalaṃ ‖ 3 ‖
taṃ vakkhāmi samāsena
sutvā saṃbuddhabhāsitaṃ
subhaṃ vā asubhaṃ kammaṃ
kātuṃ hātuñ ca vo 'dhunā ‖ 4 ‖
lobhamohabhayakkodhā
ye narā pāṇaghātino
vaḍḍhayitvāna hiṃsanti
Sañjīvaṃ yanti te dhuvaṃ ‖ 5 ‖

dge daṅ mi dge daṅ byas gaṅ
'di yi 'bras bu 'jig rten spyod

(d) θ. 1 : o'dras buo ; T. 2 : de yi 'bras bu spyod de ltar.

« Il n'y a point du tout d'autre Créateur : ce qui a été accompli d'actes, soit bons, soit mauvais, par le corps, la parole ou l'esprit, c'est de cela que tout le monde consomme le fruit ». Gaṅ la ... med pa (na kutra cid vidyate) avertit que na vidyate doit être traduit fortement : non pas « il n'y a pas » mais « on ne trouvera pas au monde (si loin que l'on aille chercher)... ». Dans toutes les rédactions, sauf une (T. 2, qui paraît avoir placé par erreur à la fin du v. 2 une répétition fautive des deux premiers mots du v. 3, et laissé perdre 'jig rten par compensation métrique), le mot 'jig rten = loka, au sens de « les gens, tout le monde », précise qu'il faut le pluriel : bhuñjanti. Fa t'ien [Ch. 2] est moins près de l'original présumable d'après le pāli et le tib. et paraîtrait même s'en écarter tout à fait, pour les deux derniers pāda, si la comparaison avec Ch. 1 ne permettrait d'attribuer en partie cet écart à la fausse lecture bhidyate.

身口意三業
所作善不善
為彼作分別
彼人受果報

« Les trois [catégories d']actes, de corps, de bouche ou de pensée, ce qu'on en a accompli de bon ou pas, c'est en raison de cela même que s'établit la discrimination (作分別 = bhidyate) [selon laquelle] l'homme subit sa rétribution. »

La fréquence d'emploi a usé l'image qui était dans skr.-pāli [phalaṃ] bhuj- et l'expression a pris la valeur abstraite : « éprouver la rétribution de ses actes » [comme C l'indique : bhuñjanti anubhavante « ils mangent, c.-à-d. ils éprouvent »] et tend vers notre idée de sort, lot, destin (bien qu'avec un autre déterminisme). « Ce que l'on mange est le fruit des actes », serait trop appuyer ; « ce qui échoit est le fruit, etc. » exprimera l'idée en gardant trace de l'image.

3. Ayant fait cette réflexion, le Docteur, le Maître sans égal dans les trois mondes, saisi de compassion, enseigna, pour le bien des êtres, quel fruit découle de chaque acte.

4. C'est ce qu'aujourd'hui je vous dirai en abrégé, ayant ouï la Parole du Parfait Buddha : les actes soit bons, soit mauvais [respectivement] à accomplir ou à éviter.

5. Les hommes qui abattent des créatures vivantes, poussés par l'esprit de lucre, la stupidité, la peur ou la colère, ou bien qui les font mourir après en avoir fait l'élevage, ceux-là vont immanquablement dans le Sañjīva.

3. (b) — M. 2, B : sabbahitāvaho so ; F : okataru so; (c. d) — M. 2, B : yassa yassa kammuno yaṃ yaṃ phalaṃ avoca lokahitāya.

En fin de pāda pair, l'antépénultième devrait être longue ; le mot garu admettrait la longue metri causa. De toute façon la scansion reste fautive par la longue pénultième satthо. Trompé par la ressemblance du ta et du ga en mūl, Feer a lu okataru et suggéré : « peut-être bhagavant ». La correction supprime sa note. Le tib. traduit exactement tilokekagaru : 'jig rten gsum gco gćig po, mais n'a rien en face de satthā (śāstṛ). Selon les listes de la Mhvtp., Ch. 1 最勝 et 道師 répondraient respectivement à Vijayin et Nāyaka. Le iti en tête du premier pāda a pour effet de placer le vers précédent dans la bouche du Buddha.

4. Omis par M. 2, B qui en gardent cependant des fragments cités par le C. Feer traduit en rapprochant taṃ et bhāsitaṃ « l'ayant entendu de la bouche même du Buddha ». Il s'est mépris sur la valeur technique de l'expression saṃbuddhabhāsitaṃ, employée à propos d'un de ces résumés magistraux qui ont prêté à des polémiques assez vives : comme on n'a pas le droit d'ajouter quoi que ce soit à ce qui a été révélé par le Buddha, ces compositions, pour se faire accepter, étaient obligatoirement données comme une simple mise en œuvre de son enseignement. Elles étaient essentiellement sa Parole. Il faut reconnaître dans cette stance une affirmation d'authenticité analogue à celles qu'a étudiées L. de La Vallée Poussin, Abhidharmakoça, Introduction, p. XXXI ; cf. *supra*, p. 135 sq., et non la prétention émise par l'auteur du « résumé » (i. e. des ṢGK elles-mêmes) d'avoir assisté personnellement à l'enseignement du Buddha. C'est bien aussi ce qu'expose de son côté l'introduction de la Chagati aṭṭhakathā (*ibid.*, p. 20 sq). C : satthā yassa yassa kammuno yaṃ yaṃ phalaṃ avoca... taṃ taṃ kammaphalaṃ samāsena vakkhāmīti saṃbandho. « La construction est celle-ci : pour chaque acte successivement le Maître a enseigné un à un les fruits respectifs des actes que je vais dire en abrégé. » Ce souci affiché d'authenticité, au sens spécial que l'on vient de voir, fait que ces compositions se présentent comme un genre ambigu, intermédiaire entre le Śāstra, d'inspiration humaine, scolastique et le Sūtra, parole du Maître littéralement reproduite. Les versions chinoises des ṢGK ont pu être cataloguées sūtra (佛說...經).

5. (b) — M. 1 : ye narānaraghātino ; (c) — M. 2 : vadhayitvānao ; B : vadhitvā hiṃsanti [contre le mètre].

Entre la st. 4 et la st. 5, M. 1, suivi par Feer intercale une stance énumérant les 8 enfers chauds ; l'absence de cette stance et du tib. et des deux versions chinoises laisse déjà soupçonner une interpolation. L'étude détaillée de la ChGA et de la LPÑÑ nous en a donné la source : les versions commentées M. 2 et B (= C = ChGA) donnent au début du chapitre des enfers un long passage mêlé de prose et de vers, qui répond à une vingtaine de pages du Mahavāstu. L'édition non commentée, M. 1, base du travail de Feer, s'est contentée d'extraire la première stance-catalogue de ce chapitre des huit enfers et l'a insérée parmi les

*

saṃvaccharasahassāni
bahūni pi hatāhatā
saṃjīvanti yato tattha
tato Sañjīvanāmako ‖ 6 ‖
mātāpitusuhajjādi-
mittadosakarā narā
pesuññāsaccavādā ca
Kāḷasuttābhigāmino ‖ 7 ‖
kāḷasuttānusārena
phālyante dāru vā yato
kakacehi jalantehi
Kāḷasuttaṃ tato mataṃ ‖ 8 ‖
aj'eḷakasigālādi
sasākhumigasūkare
aññe ca pāṇino hantvā
Saṃghātaṃ yanti te narā ‖ 9 ‖

kārikā authentiques. Fait important pour l'histoire de la transmission du texte : confirmé par une observation similaire au chapitre des annexes infernales, il prouve la dépendance de la recension représentée par M. 1 à l'endroit d'une recension commentée du genre de B et M. 2. On tiendra compte cependant de ce que M. 2 et B, n'ayant pas toutes les stances au complet, ne peuvent être, dans leur état actuel, la source unique d'où aurait été extraite la recension M. 1. Il faut supposer un état de texte réunissant les ṢGK au complet à un commentaire caractérisé par les longs extraits de textes sanskrits que la ChGA (C), comme nous l'avons montré, doit à la Lokaprajñapti.

Le pāda (c) est sans ambiguïté : il s'agit d'élever (skr. vardhayati) des animaux pour les tuer [et les manger ou les vendre; motif : lobha, convoitise ou esprit de lucre]. C : vaḍḍhayitvā « ayant élevé, c.-à-d. ayant engraissé (les bêtes)... », et un peu plus loin la définition plus précise : maṃsavaḍḍhitā pāṇaghātino « [ces gens là, ce sont] ceux qui font l'élevage pour la viande et ceux qui abattent les bêtes ». En dépit de ces indications, le copiste de B (version commentée) a lu vadh° (skr. vadhati, frapper), comme M. 1, dont la lecture a passé dans Ft « Ceux que la convoitise, etc... poussent à frapper, à nuire... ». L'indication relative à l'élevage est ainsi escamotée : or c'est elle qui fait tout l'intérêt doctrinal de la stance (cf. *supra*, p. 111). Le tib. et Ch. 1 appuient entièrement l'interprétation de C : ... bskyed nas gsod byed pa « [ceux qui] tuent après élevage », et : 養已殺於他 « [ceux qui] ayant nourri [des bêtes] les tuent pour autrui... ». Noter la singulière méprise de Ch. 2 :

貪瞋癡為本
若人行殺害
彼業隨纏縛
決定墮等活。

6. Il porte le nom de Sañjīva parce que durant beaucoup de milliers d'années [les coupables], tués et tués encore, y reprennent vie [chaque fois pour mourir à nouveau]

7. Ceux qui font du mal à leurs amis, [et jusqu']à leurs intimes et à leurs pères et mères, les médisants et les menteurs se rendent dans le Kālasūtra.

8. Avec des scies qui jettent des flammes, on les fend comme une pièce de bois, le long [des marques faites] au cordeau noir : c'est pour cela qu'il est dénommé Kālasūtra (Cordeau noir).

9. Ceux qui ont tué des chèvres, des moutons, des chacals, des lièvres, des rats, des gazelles, des porcs et [toutes] autres [espèces d']animaux, ceux-là vont dans le Saṃghāta.

« Si l'on commet le meurtre, en cédant à un principe de cupidité, de colère ou d'égarement, se trouvant lié par cet acte, on tombe immanquablement dans le Saṃjīva ». 纏縛, « attaché, lié » ou « lien », etc., traduction régulière de baddha, bandhana, etc. [cf. Mhvtp., 2135, 4261, etc.], indique clairement la fausse lecture vandh-/bandh- pour varddh-.

6. Les recensions tibétaines, toutes exactement parallèles au pāli, s'accordent à lire en (c) btags śiṅ btags śiṅ yaṅ 'cho bas « parce que broyés et broyés encore ils [ne cessent d'y] reprendre vie... » ; btags < 'thag pa « broyer » plutôt que de 'dogs pa « attacher » ; on attendait btab < 'debs pa.

7. (c) — B : °tucchavādā ca.

C : ettha mātā ti janettī. pitā ti janako ācariyo ca. suhajjā nāma daḷhasinehā. ettha ādisaddena aññesaṃ pi ñātisālohitādīnaṃ. mittā ti diṭṭhamittādayo. « Dans ce passage, *la mère* c'est celle qui a engendré [le coupable] ; *le père* c'est celui qui l'a engendré, mais aussi son précepteur (père spirituel) ; *les intimes* sont ceux à qui vous lie une solide amitié ; au mot ādi (etc.), il faut donner ici la valeur de : relations par la naissance, le sang, etc. [gahaṇa = skr. grahaṇa, en ce sens d'acception, emploi, etc. est à ajouter au PTDS s. v. ; les mss ont gahana, certainement à corriger : il y a eu confusion avec le mot tout différent gahana = skr. gahana] ; *les amis*, ce sont les gens qu'on voit (litt. amis de vue), etc. ». La construction °adimitta- tendrait, au contraire, à faire prendre à mitta (mitra) sa valeur la plus générale (cf. kalyānamitra, etc.), désignant tous ceux qui vous veulent naturellement du bien, relations, intimes, parenté, parents et « avant tout » (ādi) la mère. Mais ce mouvement de la pensée ne peut se traduire en français qu'en retournant l'enchaînement grammatical.

8. (c) — B : jalakacchakudhārīhi.

Pour kāḷasutta = skr. kālasūtra, « cordeau noir, cordeau noirci » [de charpentier, qui répondrait à tar-line ou ink-line en face d'angl. chalk-line « cordeau à la craie »] cf. F.W.K. Müller in *Ethnologisches Notizblatt*, I, 3 (Berlin, 1896), p. 23-25 et *supra*, p. 79.

9. (a) — M. 1, M. 2, B : aj° ; F : ath° ; M. 1 : liṅgālādi ; M. 2, B : siṅgalādi ; (c) — M. 2 : hananti pāṇino 'ññe ca ; B : aññe ca pāṇino hantā.

Tous les mss pāli donnent aja « chèvre ». Trompé par la ressemblance du ja et du tha en mūl, Feer a cru lire atha, d'où Ft : « Et maintenant... » au lieu de « Des chèvres... ». Le tib. dit : ra daṅ lug... « chèvres et moutons ». Le chinois traitant les capridés comme une simple espèce du genre 羊 « ovidés, moutons » [cf. e. g. Mhvtp. 4823-26, où les capridés sont les « brebis de montagne » 山羊, contre 羊 seul pour les ovidés — cette distinction est commune en chinois classique], Ch. 1 et Ch. 2 ne disposaient pratiquement

saṃghātā tattha ghātyante
sammāhananato yato
tasmā Saṃghātanāmena
sammato nirayo ayaṃ || 10 ||

que d'un seul caractère pour chèvres et moutons (羊). Pour recompléter la liste, les traducteurs chinois n'ont rien trouvé qui leur vînt plus immédiatement à l'esprit que le porc 猪.

F a reproduit M. 1 : liṅgāla et traduit « des antilopes ». Le PTSD, qui ne relève liṅgāla que d'après ce passage, fait observer que skr. liṅgālikā, que l'on pourrait rapprocher de liṅgāla, désigne « une sorte de souris ». Dans M. 2 et B : siṅgala, avec la brève, évoquerait de son côté siṅgila, var. siṅgala (Jātaka III, 73, et Dhammapada aṭṭhakathā III, 22, référ. du PTSD). Mais la mention d'un oiseau aussi particulier que le siṅgila « sorte d'oiseau cornu » (cf. skr. śṛṅga « corne », śṛṅgin « cornu », etc.) serait surprenante en cet endroit, entre les moutons et les lièvres ; la scansion —∪—⏑, en fin de pāda impair, n'est point d'usage régulier ; enfin et surtout la correction sigālādi (—∪—⏑) « Chacals, etc. », aussi bien indiquée par le sens que par la forme, reçoit le plein appui des autres recensions : le tib. a wa, mot qui désigne au Tibet l'espèce renard mais qui, par approximation, est dans le lexique tibéto-indien la traduction régulière de skr. śṛgāla « chacal » — Ch. 1 répond par 狐 « renard » et Ch. 2 a 狼 « loup ». M. 2 et B sont donc à lire : siṅgāla, ou plutôt, par convenance métrique, sigāla, l'alternance de la forme à nasale et de la forme sans nasale étant courante pour ce mot dans les mss. Reste liṅgāla. Mais les lettres la et sa sont très souvent confondues en mūl et plus encore en pāli birman (et nous savons que c'est par la Birmanie que cette famille de textes s'est introduite en Indochine). Compte tenu des leçons parallèles (siṅgala > siṅgāla-sigāla, wa, 狐 et même 狼) la correction *liṅgāla > siṅgāla-sigāla nous paraît sûre. L'article *liṅgāla du PTSD, pour autant qu'il s'appuie sur notre texte, est donc à supprimer.

10. (a) — M. 1 : saṃghāṭ° °ghaṭy°.

Feer a traduit saṃghātā comme un nom. msc. pl., avec une valeur active : « ces meurtriers... ». Ce mot et les expressions voisines ghātyante, sammāhananato (sans oublier les var. saṃghāṭā et ghaṭyante) ne vont pas sans difficulté. Saṃhan- (pour ne rien dire encore de saṃghaṭ-) a bien d'autres sens que « massacrer », entre lesquels le choix qu'elles ont fait oppose les différentes versions. En reportant sur le préfixe sam° l'essentiel de l'expressivité verbale, saṃhan- signifie, en certain de ses emplois : « assembler, mettre ou jeter en tas ». Mais quelle forme grammaticale représente saṃghātā ? C glose par le locatif : yasmā tattha saṃghāte samūhabhūtā sattā ghatyante haññante sammāhananato ca tasmā ayaṃ nirayo Saṃghātanāmako ti attho « le sens [du passage] est : cet enfer porte le nom de Saṃghāta parce que les créatures [qui y sont nées], ayant été rassemblées en un tas, y sont *exécutées*, c.-à-d. mises à mort, et ce par un massacre général ». Pour ghatyate, C pose donc une équivalence d'emploi entre cette forme, répondant à skr. ghātyate, pass. du caus., cf. ghātīyati. Milindapañha 186, cité PTSD, s. v. hanati, et la forme passive ordinaire haññate, skr. hanyate construite sur le simple han-. Le cas de saṃghātā est moins clair. C du moins n'envisage pas la solution singulière adoptée par Feer : saṃghāta = « meurtrier » [Feer a-t-il eu dans l'esprit une sorte de nom verbal en °ta à valeur active, pour saṃghātita, cf. le simple saṃhata ?]. I est évident que l'on a affaire à saṃghāta « entassement, compression, collection, multitude [aussi : massacre, bataille] » ; la désinence pāli °tā répond alors sans doute à l'ablatif skr. en °āt, glosé par le locatif dans C. Il est intéressant de relever que le tib., qui par ailleurs diffère assez sérieusement du pāli, paraît connaître cet ablatif :

gaṅ phyir bsdus nas der 'dor daṅ
yaṅ dag sreg par byed pas na

10. Les ayant jetés en tas, on les y massacre, par une tuerie générale : c'est pour cela que cet enfer est connu communément sous le nom de Saṃghāta.

de yi phyir ni bsdus 'joms te
de ltar miṅ ni don mthun grags ||

« Parce qu'on les y jette en les entassant [bsdus nas, abl. : par entassement, après entassement] en les faisant brûler entièrement, pour cette raison il y a accord de cette désignation de Saṃghāta avec le sens du mot. » Il est manifeste que bsdus nas en (a) répond à bsdus 'joms, traduction habituelle de Saṃghāta, en (c) ; il faut donc en (a) traduire bsdus « réunion, rassemblement, entassement » par saṃghāta, et l'accord des cas entre le skr.-pāli et la version tib. est trop constant pour que l'on puisse hésiter à rétablir l'ablatif skr. saṃghātāt en face de tib. bsdus nas et de pāli saṃghātā, ce qui lève la difficulté éprouvée par Feer et élimine sa solution. On notera qu'en (b) le tib. s'écarte de pāli sammāhananato « par un massacre général », en lisant « par une combustion totale » ; mais cette variante repose sur une lecture du skr. très proche de samyag hananataḥ, à savoir samyag dahanataḥ (dah- « brûler »). Ch. 1, pour sa part, confirme la leçon hanana du pāli.

生彼地獄已
備受諸楚毒
拷掠滅還生
受如是苦報。

« Ceux qui sont nés dans cet enfer y subissent au grand complet (samyak) toutes les tortures, battus et fustigés (han-) jusqu'à l'anéantissement, puis revenant à la vie [pour périr encore] : tel est leur cruel châtiment. »

Ch. 2 prend saṃhan- (saṃghātayati) tout différemment : « réunir, assembler », soit au passif : « se réunir, se rejoindre », le sujet devenant les montagnes mobiles qu'une tradition fort répandue loge dans cet enfer :

墮彼惡趣已
衆山合身碎
痛苦不可當
故得名衆合。

« Ceux qui tombent dans cette destination mauvaise (apāya, durgati), des montagnes en se refermant les unes sur les autres [de] toutes [parts] broient leurs corps [leur infligeant] une douleur intolérable : c'est la raison qui vaut [à cet enfer] le nom de Saṃghāta. »

Toutes ces acceptions possibles de saṃhan- (entasser, battre, massacrer, écraser, se rejoindre)

kāyamānasasantāpaṃ
ye karontīha dehinaṃ
kūṭakappanakā ye ca
Roruvaṃ yanti te narā || 11 ||
tibbena vuṇhinā tattha
dayhamānā nirantaraṃ
ghoraṃ ravaṃ vimuñcanti
tasmā so Roruvo mato || 12 ||
devadijagurudabbaṃ
hataṃ yehi pi dukkhato
te Mahāroruvaṃ yanti
ye ca nikkhepahārino || 13 ||

se reflètent d'ailleurs dans les divers ouvrages où il est question du Saṃghāta (Mahāvastu, Saddharmasmṛtyupasthāna, Lokaprajñapti, Jātaka et commentaire, etc.) : l'allure de la description dépendra de la valeur choisie pour le mot. A l'origine, c'est sans doute bien la convenance de l'expression saṃghāta à l'idée qu'on se faisait de ce lieu de supplice qui a fait adopter le terme. Mais il est visible que par la suite ses possibilités proprement grammaticales se sont projetées en traits fabuleux ou mythiques, lesquels alternent ou s'accumulent librement dans les textes. Il est intéressant de les trouver collectionnés ici dans quatre traductions d'un même original : on mesure mieux de la sorte à quel point les traducteurs font passer dans leurs versions bien moins les mots du texte que les idées associées à ces mots dans leur esprit : des étymologies complaisantes leur sont, à cette fin, d'un grand secours.

Pour bien entendre l'ablatif saṃghātāt, il faut sans doute donner une valeur plutôt active, a saṃghāta. Ce nom désigne ici l'acte, non le résultat, i. e. l'entassement « acte d'entasser (dashing together, heaping up) » plutôt que « résultat d'un entassement, tas (heap) ».

11. (b) — M. 1, F : °ti ha° ; B : °tīdha° ; (c) — M. 1, M. 2 : kūṭakāpanakā ; F : kūṭakāpa makā° ; B : kūṭakāpaṭikāyo ca.

Au pāda (c) les versions pāli flottent. Derrière B, on reconnaît le skr. kăpaṭika « fraudeur », synonyme de kūṭa. Ch. 2 a également deux termes, mais moins précis : 欺誑於有情 « ceux trompent et abusent les créatures vivantes ». Mais Ch. 1 (en b) : 讒構相離間 « les calomniateurs et ceux qui mêlent ensemble [des substances] qui sont différentes », et tib. ġaṅ dag lhad 'jug gźan gyo byed « tromper autrui en introduisant [dans les marchandises, dans les aliments etc.] des produits qui les altèrent » [lhad « interpolation ; a baser substance mixed up with a finer one, an alloy » ; lhad ćan « adulterated », Das] indiqueraient une lecture sanskrite kūṭakalpanaka « falsificateur », soit pāli kūṭakappanaka qui serait défigurée en °kāpanaka dans M. 1, M. 2 (cf. kūṭakṛt, où kuṭa est substantif « fraude, objet falsifié, » valeur attestée e. g. par Varāhamihira, Bṛhatsaṃhitā XIV, 3). Parallèlement, il faut sans doute lire dans Ch. 1 儳 « disparate, mélange de choses différentes » au lieu de 讒 « calomniateur », à quoi rien ne répondrait dans les autres versions. Kappana « fabrication, production » étant déjà relevé en pāli, il semble qu'on puisse ajouter au PTSD les articles kăpaṭika (B) « a cheat, falsifier » et kūṭakappanaka « a falsifier ».

12. (a) — B : °saṇhinā° ; (d) — yato tasmā sa roruvo.

Le mot vuṇhi a intrigué l'éditeur du PTSD, qui lui consacre l'article suivant : « Vuṇhi°

11. Ceux qui en ce monde ont infligé aux êtres vivants une douleur physique et morale, et aussi les falsificateurs, ces gens-là vont dans le Raurava.

12. Brûlés sans arrêt par une flamme ardente, ils y poussent une horrible clameur ; c'est pour cela qu'il est dénommé le Raurava.

13. Ceux qui ont dérobé leurs biens aux dieux, aux brāhmanes ou à leurs maîtres, en leur causant un tort, ceux-là et les dépositaires infidèles vont dans le Grand Raurava.

(avec l'instr. vuṇhinā), Pgdp. 13, 15, 19, 35 [numérotation de Feer ; ici 12, 14, 18, 28] doit être pour v-uṇha° (v-uṇhena) i. e. chaleur » [pāli uṇha = skr. uṣṇa]. Il faudrait donc admettre un -v- de liaison et en même temps corriger la terminaison. Mais C indique l'équivalence feu et non chaleur : vuṇhinā ti agginā « vuṇhinā veut dire : par le feu » ; le tib. traduit littéralement : der ni drag po'i me dag gis rgyun mi 'ćhad par bsregs pa na « là [tattha] par un terrible [tibbena] feu [vuṇhinā] continuellement et sans arrêt [nirantaraṃ] étant brûlés [dayhamānā] », tandis que Ch. 1 a 火焰 « des flammes » et Ch. 2 火 « le feu ». Il en va de même aux vers 14 et 18 ; ces parallélismes engageraient déjà à supposer que l'on a affaire non à uṇha = skr. uṣṇa, mais à une forme pāli répondant à skr. vahni « feu », instr. vahninā, avec métathèse de l'aspirée (cf. en b dayhamāna pour dahyamāna) et assimilation de la voyelle par l'initiale : vahni > vuṇhi. Cette interprétation est confirmée par la st. 28, ou le pāli a de nouveau vuṇhinā ḍayhate, et où le sanskrit, heureusement conservé, répond par dahyate vahninā. On pourra donc noter la forme ḍayhate/dayhate auprès de PTSD ḍayhati ; et surtout on lira sous vuṇhi : « fire, [cf. skr. vahni] », en supprimant la rédaction actuelle de l'article.

13. (b) — M. 1, F : °rakkhato.

Feer traduit d'après M. 1 : « Ceux qui, chargés de la garder, dégradent la propriété des dieux, etc. ». Mais le tib. paraît confirmer la lecture de M. 2 et B : dukkhato.

gaṅ gis lha daṅ bram ze daṅ
bla ma'i rjas phrogs sdug bsṅal byas
gaṅ dag gtams pa 'phrog byed pa
de dag ṅu 'bod ćhen por 'gro

(b) — θ. 1 : °'phrog° ; (c) — T. 1 °'phrogs°.

« Ceux par qui a été causée aux dieux, aux brāhmanes, aux prêtres, l'affliction de leur avoir volé leurs biens [et] ceux qui dérobent un dépôt, ceux-là vont dans le Grand Raurava ». Sdug bsṅal est la traduction normale de duḥkha ; sdug bsṅal byas répondrait à une forme telle que duḥkhitvā (mais duḥkhitvā irait contre la scansion ◡ — ◡ ⏓ obligatoire en fin de pāda pair). Il semble donc qu'il faille garder l'ablatif en °tas avec valeur de moyen ou d'intention (? cf. hananato « par, *ou* : en un massacre... », *supra*, st. 10). C : ye devācariyādīnaṃ dukkhato dhanaṃ hārenti « ceux qui en leur portant tort (ou : à l'effet de leur porter tort) ravissent les biens des dieux, des précepteurs, etc. ». C. hārenti et tib. 'phrog rendent certain que pāli (b) : hataṃ répond à skr. hṛtam « pris, enlevé, volé » et non à skr. hataṃ « détruit, dégradé » (Feer). Le chinois ne serre pas l'original d'assez près pour être utilisé efficacement.

Le sens de « dépôt », pāli nikkhepa, skr. nikṣepa est à ajouter à Das s. v. gtams pa.

ghorattā vuṇhitāpassa
ravassāpi mahattato
Roruvo ti mahā tassa
mahattaṃ Roruvā api ‖ 14 ‖
dāvādidahane dāhaṃ
dehinañ ca karoti yo
so jalajjalane jantu
tappate Tāpane ruḍaṃ ‖ 15 ‖
tibbaṃ tāpanasaṃtāpaṃ
tanot'eva nirantaraṃ
yato tato ca lokasmiṃ
khyāto Tāpananāmako ‖ 16 ‖

14. (a) — M. 1, M. 2 ghoratā°. Les deux derniers pāda (c, d) inintelligibles dans les trois mss pāli :

M. 1, M. 2 : Roruvo ti mahā tassa
mahataṃ Roruvo api

B : Roruvo ti mahantassa
mahantaṃ Roruvaṃ dasseti

Notre restitution d'un ablatif de comparaison en (d), i. e. Roruvā = Rauravāt, et notre traduction s'appuient sur le commentaire, dans lequel une correction mahantaṃ > mahattaṃ (mahattvam), qui s'y impose grammaticalement, reportée en (d), achève d'éclairer le passage : purimavuttajālaroruvato assa dhūmaroruvassa mahattaṃ (ms. : mahantaṃ) daṭṭhabbaṃ ti adhippāyo. « Le sens est : c'est en prenant comme terme de comparaison le Raurava du feu dont il a été question plus haut qu'il convient de considérer la [supériorité de] grandeur de ce Raurava de la fumée [ou Grand Raurava, objet du présent paragraphe] ». La mention d'un Raurava du feu et d'un Raurava de la fumée se réfère à la tradition qui place dans le Mahāraurava un supplice de la fumée, pire que la torture par le feu : entrant par toutes les ouvertures du corps, cette fumée corrosive (kaṭuka) cuit le patient par le dedans. Au v. 11, relatif au Raurava, C avait précisé : ... iti ... jālaroruvo ... aparo dhūmaroruvo « ... C'est du Raurava du feu [qu'on parle ici]... il y a aussi le Raurava de la fumée. » Et plus loin : Mahāroruvo... dhūmapaṭalaviruddho « le Grand Raurava est encombré de masses de fumée ». Il est manifeste que dans C assa... mahantaṃ est une mauvaise lecture pour assa... mahattam « la grandeur de celui-ci ». Mais cette fausse lecture une fois introduite, l'adjectif à l'accusatif appelle un substantif au même cas : roruvā, moins net que la forme sanscrite rauravāt, assurée par la consonne, deviendra donc roruvaṃ ; enfin l'accusatif demandera un verbe actif : et B parachèvera cette cacographie en introduisant dasseti « il montre, il fait voir... » — ce qui rend (d) hypermètre.

Rien cependant dans le tib. ne répond à cette référence précise au [petit] Raurava

mes sreg pa ni drag phyir daṅ
ṅu 'bod pa yaṅ čhe phyir daṅ
lči źiṅ čhe pa ñid kyi phyir
de ni ṅu 'bod čhen po yin ‖

(a) — T. 2 : obsregs°.

« Parce que la brûlure par le feu y est terrible, parce que la clameur de lamentation y est grande, en raison de ce caractère d'extrême gravité, il est en conséquence [nommé] le Grand Raurava. »

14. L'horreur de son feu ardent, la grandeur de la clameur [qu'on y entend] le font nommer Grand Raurava. Sa « grandeur » [doit s'entendre] par rapport au Raurava [qu'il dépasse] encore [en horreur].

15. Quiconque a fait brûler des êtres vivants dans un incendie — incendie de forêt, etc. — brûlera à son tour à grands cris dans le Tāpana, au milieu d'une conflagration de flammes.

16. S'il est désigné en ce monde sous le nom de Tāpana c'est parce qu'il inflige sans interruption aux créatures l'ardente douleur de cette brûlure.

Ch. 1 traduit sans précision : « Consumés par le feu, ils éprouvent une souffrance extrême et jettent un effroyable hurlement : tel est leur cruel châtiment. » Quant à Ch. 2, cette version paraîtrait, au premier abord, suivre un original très différent. En effet, alors que la description des sept autres enfers (et celle de celui-ci partout, sauf dans Ch. 2) se développe toujours sur le même plan : une stance pour la faute, une pour le châtiment, Ch. 2, ici, mélange dans la seconde stance faute et rétribution :

若諸偷盜業
感大火燒身
叫喚出大聲
是名大號叫。

« Comme les vols qu'ils ont commis font qu'un grand feu consume leur corps [et comme], ils crient en poussant une grande clameur, cet [enfer] a nom : le Grand Raurava ».

Ces diverses rédactions nous laissent dans le doute sur l'original sanskrit. Est-il mieux représenté par le tibétain que par le pāli, tel que C engage à restituer celui-ci ? En tout cas il n'y aura pas à reconstituer une leçon indépendante par derrière Ch. 2. La version mise au nom de Fa t'ien ne se singularise en effet que par une fausse lecture : au lieu de ghora « horrible » ou ghoratva « horreur, le fait d'être horrible », il est manifeste que le traducteur a lu : cora « voleur » ou coratva « le fait d'être un voleur » (d'où 偷 盜 業 « actes de vols »). A travers cette méprise s'offre donc seulement, en fin de compte, une confirmation du début de la rédaction pāli : ghorattā° soit skr. ghoratvāt, impliqué par la faute même de Fa t'ien.

15. (c) — M. 1 : °jalajj° mais F : °jalaṃ j° ; M. 2 : °jālajj° ; B : °jalañ j° ; (d) — B : °tāpane pajjalaṃ (hypermètre).

Skr. jvaladjvalana > jalajjalana plutôt que jvālājvalana > jālajjalana. Il s'agit d'une conflagration de flammes (Ch. 2 « des flammes continues, se touchant les unes les autres » 焰 [jvaladjvalana] 相 接 續) laquelle reproduit en enfer l'embrasement où ont péri les victimes des incendiaires de forêt. Feer manque cette intention du texte en lisant jalaṃ jalane et en traduisant « exposé aux flammes ».

16. (a) — B : tappaṃ° ; M. 1 : °tappanas° ; (d) — Tāpanasaññito.

dhammādhammavipallāsaṃ
natthiko yo pakāsati
santāpeti ca satte yo
tappate so Patāpane ‖ 17 ‖
patāpayati tattha te
satte tibbena vuṇhinā
Tāpanātisayenāyaṃ
tasmā vutto Patāpano ‖ 18 ‖
katvā guṇādhike dosaṃ
ghātayitvāna sāvake
mātāpitugarū cāpi
Avīcimhi bhavanti te ‖ 19 ‖
aṭṭhīni pi vilīyante
tattha ghoraggitāpato
yato na vīci sukhassa
tenāvīcīti sammato ‖ 20 ‖
aññamaññaṃ vināsāya
paharanti raṇe ca ye
pāpenāsinakhā tena
jāyante dukkhabhāgino ‖ 21 ‖

17. (a) — M. 1 : °palāsº ; (d) — M. 1 : °pattāpº.
Le sens est clair , il s'agit du maître hérétique qui, par un renversement (vipallāsa, skr. viparyāsa) met la non-loi (adharma « doctrine erronée ») à la place de la loi (dharma « bonne doctrine, le Vrai »), c.-à-d. l'enseigne, en même temps qu'il met la loi à la place de la non-loi, c.-à-d. la condamne. La traduction de Feer n'est pas à retenir « Celui qui nie et qui célèbre le renversement de la loi, oui de la loi ... ». Natthika (nāstika), le « nihiliste », est le nom du tenant de l'hérésie majeure, celle qui fait de la libération un anéantissement (Oldenberg-[Foucher], *op. cit.*, p. 304 sq). C'est bien ce nihilisme et non l'hérésie en général que l'auteur des Kārikā visait : car le nihilisme peut facilement passer pour une contrefaçon du bouddhisme, puisqu'il rejette, comme lui, la croyance à une divinité créatrice ou à un salut « existant » — et c'est là le viparyāsa contre lequel il est le plus essentiel de mettre en garde les fidèles. Le « fruit » fatal de cet enseignement à contre-sens est en effet de faire manquer la libération et tomber dans les « voies mauvaises ». C : yo natthiko ucchedavādī dhammādhammavipallāsam pakāsati tena dhammādhammavipallāsapakāsanena attano vipallāsadiṭṭhiko hutvāpare ca nirayādīsu vinipātanena tāpeti. atha vā yo dhammādhammavipallāsaṃ pakāseti pare ca aggisantāpādinā patāpeti ... « [Voici le sens du passage :] le nihiliste, c.-à-d. celui qui proclame l'anéantissement [de l'être à la mort, e. g. Saṃyutta nikāya III, 110 sq. ; cette doctrine est l'inverse de la croyance à l'éternité de l'âme ou de l'ātman ; le bouddhisme est la « voie moyenne » entre les deux] et enseigne la loi à contresens, par cet enseignement de la loi à contresens, commence par devenir lui-même un hérétique et ensuite fait souffrir autrui [i. e. ses disciples] par la chute en enfer, etc. ; ou bien encore [second sens possible] celui qui enseigne la loi à contresens et fait souffrir les autres par la pénitence du feu, etc... » Cette dernière interprétation joue sur le double sens de tap-, tapas, tāpana, etc. :

17. Le nihiliste dont l'enseignement à rebours fait de la juste Loi [bouddhique] une loi fausse et qui jette les créatures dans les tourments [soit de l'enfer, soit d'un ascétisme mal compris, C] est à son tour tourmenté dans le Pratāpana.

18. On l'appelle le Pratāpana parce qu'en cet endroit il [i. e. cet enfer] tourmente les créatures au moyen d'une flamme cuisante, plus excessive encore que [celle du] Tāpana.

19. Ceux qui ont fait du mal aux êtres éminents par leurs vertus ou causé la mort de disciples [du Buddha], d'une mère, d'un père, d'un maître, ceux-là renaissent dans l'Avīci.

20. Leurs os mêmes s'y dissolvent à la chaleur d'un feu terrible ; il n'est point de répit [où ils jouissent] d'un soulagement : c'est pour cela qu'on l'appelle l'Avīci.

21. Les [hommes] qui pour s'entretuer se pourfendent dans la bataille, ce crime les fait renaître à un cruel destin, avec des ongles en forme d'épées.

souffrance (que l'on inflige à autrui ou subit de lui) ou mortification (que l'on s'impose à soi-même ou que l'on apprend aux autres à s'imposer). Elle est plus directe et plus probable qu'une allusion détournée à l'enfer. En l'adoptant, la kārikā résume tout ce qu'un enseignement hérétique met dans la vie de ceux qui le suivent : erreurs et macérations. Tibétain [manquant à T. 2 et θ.1] :

med par lab daṅ phra grag mi
čhos daṅ čhos min log sñon čiṅ
gźan dag la ni ñon moṅs byed
de ni rab tu cha bar sreg ‖

« Celui qui enseigne le néant, le calomniateur qui intervertit faussement la Loi et la non-Loi, et qui provoque la souffrance d'autrui, celui-là est brûlé dans le Pratāpana. »

18. (a) — B : patāpeti tatratthe ; (b) — M. 2 : °vuyhināº ; B : tappena paṇhinā ; (c) — B : tāpanātisayaṃ parā.

Peut-être en (a) faudrait-il corriger : patāpayati yasmā te, tattha « là » s'accommodant mal avec la construction qui fait de l'enfer lui-même (ayaṃ) le sujet de la phrase. Dans B (c) parā est ablatif de comparaison et désigne l' « autre » Tāpana, i. e. le Tāpana « simple » [cf. Raurava/Mahāraurava, st. 14]. C : yasmā tatth' upapanne satte paranirayato atisayena tāpeti tasmā so Patāpano ti vutto « Parce qu'il tourmente [litt. brûle] les créatures qui y naissent plus excessivement encore que l'autre enfer [i. e. le précédent] on l'appelle Pratāpana ».

19. (b) — yo ghātayitvā catudhā ; M. 1 : °vako ; F (corr.) : °vake.
20. (b) — M. 1 °tāppato ; B : °ghoraṃ pitāpato.
C : yasmā sokassa dukkhavicchedakassa sukhassa vīci-antaraṃ n'atthi tasmā Avīci sammato ayaṃ mahānirayo. yathāha. jālānaṃ vā sattānaṃ vā dukkhassa vīci-antaraṃ n'atthīti Avīcīti « Ce Grand Enfer est dénommé l'Avīci parce qu'il n'y a aucun intervalle de répit pour un soulagement [litt. « un bonheur »] qui [y] interromprait les maux de la souffrance. En effet il est dit : ' Ni aux flammes, ni à la douleur des créatures [nées en cet endroit] il n'est de répit, et c'est pour cela qu'il est nommé l'Avīci ' ».
21. (c) — M. 1, F : °te tu.

nakhā yevāsiyo tesaṃ
āyasā jalitā kharā
teh'aññoññaṃ nikantanti
yan tenāsinakhā matā ‖ 22 ‖]

[jvalitalohatīkṣṇā] grāṃ
ṣoḍaśāṅgulikaṇṭakām
balād ārohyate krandan
śālmalīm pāradārikaḥ ‖ 23 ‖

Entre le v. 20 [Feer 21, par l'interpolation de F 5 sur les 8 enfers] et le v. 21 [F 28], M. 1, suivi par Feer, insère six vers absents du tib. et des deux versions chinoises. Ils présentent tous les caractères d'une nouvelle interpolation. Ils donnent en effet, fragmentairement, la pure et simple description des Annexes infernales [utsada, ussada] sans mentionner les actes qui amènent à y renaître, ce qui est contraire au style de nos Kārikā. Ils font d'ailleurs double emploi avec des kārikā authentiques, conservées par toutes les recensions et qui traitent de ces mêmes Annexes dans un style identique à celui du reste de l'ouvrage. Les raisons et les voies de l'interpolation sont en outre aisées à déterminer : la recension commentée (B., M. 2), appuyée sur la Lokaprajñapti sanskrite et à travers elle ou indépendamment d'elle sur des sources telles que le Mahāvastu, le Madhyama āgama, divers Avadāna, etc., place à la suite du morceau sur les huit enfers un long passage mêlé de prose et de vers, qui se retrouve au moins en partie dans le Mahāvastu. Ce sont justement ces vers, bien distincts des ṢGK, que le compilateur de la recension métrique sans commentaire (M. 1, suivi par Feer) a introduits dans celle-ci, sur le même plan par conséquent que les Kārikā dont il est visible pourtant qu'ils rompent et doublent en partie l'exposé.

F. 22-27 est donc un morceau à supprimer de la Cha/Pañcagati : il n'a point appartenu aux ṢGK.

22. (a) — C : ettha nakhā yevāsiyo ti tesaṃ sattānaṃ nakhā asirūpā āyasā (mss ayasā) ti lohamayā. « Le texte dit : *leurs ongles en vérité sont des épées*, c.-à-d. que les ongles de ces créatures ont l'apparence d'épées ; *en fer*, c.-à-d. faits de fer » (équivalence, pour C, d'ayo/ayas « fer » et de loha, dont la valeur spéciale est « cuivre »).

23. (a) — F : °tikkhattaṃ ; (b) — S : °kaṇūk° lapsus évident ; M. 1, E °ṇṭaak° M. 2 : °ṇṭik° ; B : °ṇḍak° ; (c) — M. 1, M. 2 : balenāropayanti taṃ ; (d) S °rakaḥ ; B : siṃpalim°.

Le skr. commence avec cette stance. Il sera reproduit seul, accompagné en notes des passages pāli qui auront servi à combler des lacunes. Le parallélisme, soutenu par le tibétain, est suffisamment exact pour se risquer à compléter les stances où manquent quelques mots : la restitution se fait, comme on voit là où les deux textes sont conservés que s'est faite la traduction, par un décalque littéral. Pour la st. 47, où trois pāda sont perdus, on s'est contenté de reproduire le pāli en note. On a mis la leçon pāli dans le texte, pour la st. 50, tout entière perdue en skr. Le travail d'annotation sera désormais grandement simplifié, l'original étant présent, au lieu d'avoir à être inféré de la comparaison des quatre traductions. Celles-ci ne serviront plus que de contrôle éventuel.

La mauvaise lecture de Feer : tikkhattaṃ est uniquement due à la similitude du ga et du ṭa en écriture mūl. Toutefois, au lieu de traduire tīkṣṇatva « le fait d'être pointu ou coupant », il se contente de paraphraser : « rude ». Il rapporte d'autre part au Faux-cotonnier lui-même

22. Leurs ongles en vérité sont des épées en fer, jetant des flammes, tranchantes ; ils se taillent en pièces avec elles les uns les autres, et c'est ce qui les fait appeler les Asinakha.

23. L'adultère, on le fait monter de force, tout hurlant, à un faux cotonnier qui n'est que pointes aiguës, en fer, flamboyant, avec ses épines longues de seize doigts.

le composé qui occupe le premier pāda : « Sur un simbali en fer brûlant, rude ... ». Mais le tib. dit :

byi bo byed pa śal ma li
lćags kyi rće mo rće mo 'bar
sor ni bću drug yod pa la
ñu źiṅ stobs kyis 'jeg par 'gyur ‖

(a) — θ. 1 : °śal me ri ; T. 2 : °śal ma ri ; (d) — θ. 1 : °'jegs°.

« L'adultère, on le fait monter de force, tout hurlant, à un Śālmali dont les épines en fer, aux pointes aiguës, enflammées, sont longues de seize doigts. » C rapporte également aux épines les divers détails de cette description : lohamayā jalitā tikhaggā ca soḷasaṅgulippamāṇā ca kaṇṭakā yassa simbalirukkhassa so lohajalito tikkhaggo soḷasaṅgulikaṇṭako « il [est dit en] métal enflammé (nous avons vu que pour C loha s'entend aussi du fer ; on peut y reconnaître une désignation générale : « métal »), avec des pointes aiguës, avec des épines de seize doigts, [parce que] de cet arbre Simbali les épines mesurent seize doigts de long et sont en métal, enflammées, avec des pointes aiguës » [le tib. dit de son côté « pointes pointues » en employant deux fois le même mot qui, pris comme adjectif, se sert de qualificatif à lui-même, comme substantif : rće mo rće mo]. Peut-être la construction gagnerait-elle à être allégée en supprimant la désinence à la fin du premier pāda et en ne lisant qu'un seul bahuvrīhi : loha... kaṇṭakāṃ [śālmalīm]...

Pour le chinois, voir les notes au v. suivant. Ch. 2 rend kaṇṭaka par 叉, alors que la traduction habituelle est 刺 (Mhvtp., 4230) que porte en effet Ch. 1 (« épines de fer » 鐵刺). 叉 désigne « une fourche » ou « une épingle double de tête » (枚, 釵) évoquant dans tous les cas une pointe bifide. Cette précision est en relation directe avec la description mythique du śālmali infernal et la torture dont il est l'instrument — description très écourtée dans la présente kārikā. Ch. 2 interprète, semble-t-il, de cette manière la propriété qu'ont les épines de cet arbre de se tourner vers le bas quand le damné monte, puis de se redresser quand il redescend, pour mieux le transpercer dans l'une et l'autre situation. C : « Les gardes infernaux, en frappant les créatures infernales à coups de massues, etc., les font monter de force à ce Śālmali. Or au moment où ils grimpent les épines ont la tête en bas, et quand ils redescendent elles ont la tête en haut. Quand ils arrivent par terre, alors les Gardes infernaux les frappent... Quand ils sont de nouveau montés, toutes sortes de corbeaux et de vautours, perchés sur les branches du Śālmali, les dévorent en les frappant à coups répétés de leurs becs pareils à des pointes de lance [kaṇayagga, M. 1 ; « à des scies » kakaca, B]. Par terreur de cela, ils redescendent : et ils restent là, [suspendus] aux épines qui les transpercent. Une fois qu'ils se tiennent sur terre [*sic* M 1 ; B : au moment où ils tombent à terre] des chiens gros comme des éléphants [M. 1 : comme « des éléphants noirs », kālahatthi, cf. Saddhammopāyana 195], les ayant tirés en bas et jetés à terre, les dévorent. »

lohadaṃṣṭrā mahākāyā
jvalatā [bhairavāḥ striyaḥ
tam āliṅgyaiva bhakṣanti
paradārāpahāriṇam] ‖ 24 ‖

24. — pāli

lohadāṭhā mahākāyā
jalitā bherav' itthiyo
taṃ āliṅgiya bhakkhanti
paradārāpahārinaṃ ‖

Les éd. tib. donnent toutes la traduction littérale de cette stance, mais partout avec la même variante : mchu rno « [des femmes] au bec aigu » erreur évidente de lecture, pour mche rno « aux dents aiguës ». Le chinois réunit ce vers et le précédent. Ch. 1 :

强暴侵他色
後墮鐵刺獄
刺長十六指
削肉而穿骨。
復有大鐵女
焰牙甚可怖
噉頂至其踵
受如是苦報。

« L'homme qui enlève par violence la femme d'autrui tombe par la suite dans l'enfer des épines de fer : des épines longues de seize doigts lui arrachent toute la chair [du corps] et percent ses os ; et puis encore il y a de grandes femmes de fer, aux dents enflammées, extrêmement terrifiantes, qui le dévorent de la tête aux pieds [litt. du sommet du crâne aux talons] : telle est sa cruelle rétribution. » Ch. 2 procède de son côté à un groupement analogue : la transfixation sur le Śālmali et l'embrassement des femmes en fer rouge sont la punition d'un seul crime : la débauche. Le pāli et le tibétain [et sans doute le skr. mais le pāda 24 (d) est seulement une restitution proposée] différencient cependant très clairement deux degrés dans la faute : au v. 23 byi bo byed pa = pāradārika est l' « homme adultère », au v. 24 gźan gyi bud med 'phrog pa = paradārā-apahārin est un « ravisseur ». Les deux supplices n'y ont par ailleurs rien de commun. La présentation adoptée par les traducteurs en chinois n'en a que plus d'intérêt : elle souligne une différence très sensible dans la composition du texte original lui-même. En effet jusqu'ici deux kārikā ont régulièrement été consacrées à chaque caté-

24. Des femmes démoniaques, tout en feu, avec de grands corps et des crocs de fer, embrassent celui qui a ravi la femme d'autrui et le dévorent.

gorie de crimes et de rétributions, la première définissant la faute et nommant le lieu de châtiment, la seconde décrivant ce lieu, avec les peines qu'on y souffre, et justifiant par là, plus ou moins authentiquement, le nom qui lui est donné (Saṃghāta « écrasement » ou massacre », etc). Le thème des Ongles-en-épées a encore été traité de même : crime et destination dans l'autre monde (21), étymologie et description (22). Le chinois a profité de la ressemblance de fautes visées aux stances 23 et 24 pour les fondre en un seul exposé. Après quoi Ch. 1 achève de plier la paire de stances ainsi obtenue aux règles de composition précédemment appliquées, en terminant par la formule 受如是苦報 « telle est leur cruelle rétribution », régulièrement introduite à la fin des paires de stances consacrées à chacun des Grands Enfers. Mais la circonstance fortuite qu'est la présence dans l'original, en 23-24, de ces deux stances comparables ne se reproduira point : par la suite, le chinois aura donc à suivre le sanskrit et à condenser en une seule stance, pour chaque catégorie d'êtres, le crime et la rétribution.

Or cette variation dans la forme correspond à de sérieuses différences de fond : les Grands Enfers, dont l'énumération s'achève avec l'Avīci, et les « Annexes infernales », auxquelles nous arrivons, présentent des oppositions dont l'histoire reste entièrement à faire. Un principe général, qui sera d'utile application à cette fin, a déjà été dégagé par M. Przyluski, dans sa *Légende de l'empereur Açoka* (p. 138) : « Le champ de supplices primitif était essentiellement une surface plane où les damnés subissaient côte à côte les tortures les plus diverses... Quand on admit l'existence du feu souterrain, on superposa les deux images : sur le sol les anciennes tortures ; au-dessous le feu ardent... Bientôt... à l'enfer primitif étendu en surface s'ajoutèrent des étages creusés en profondeur ». Ces demeures souterraines ne sont autres que nos Huit Grands Enfers. Elles ont attiré à elles l'image du champ des supplices (déjà distinct, originellement, du plan terrestre) : on voit dans le Mahāvastu (I, p. 11) que certaines « Annexes » infernales sont jointes au premier des enfers capitaux, le Saṃjīva ; le « champ des supplices » entoure ainsi un enfer de la série profonde, étagée sous terre. Les textes, dans l'ensemble, hésitent entre la solution qui étend de même autour de chaque Grand Enfer un champ distinct de supplices (le puits de braises, la fosse aux excréments, la forêt aux feuilles en épées, la rivière de cuivre liquéfié, etc.) et celle qui réserve au Grand Enfer par excellence, l'Avīci, cet appareil supplémentaire. Annexes et Enfer principal sont décrits comme une ville, avec quatre, ou quatre fois quatre « faubourgs » ou « dépendances », sur les quatre faces. Mais la cohérence ainsi introduite dans une matière disparate ne doit pas masquer le fait essentiel, qu'à l'origine le champ des supplices, sans aucune superposition d'enfers, constituait à lui seul, d'une manière plus libre, topographiquement, toute l'eschatologie punitive : c'est encore là qu'en étaient les Brāhmaṇa analysés par S. Lévi, et où punitions et récompenses étaient subies côte à côte (*La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇa*, p. 100 sq.). Il importe donc de bien situer le témoignage des ṢGK dans l'ensemble des documents bouddhiques relatifs à l'enfer (Devadūta sūtra, Mahāvastu, Saddharmasmṛtyupasthāna — dont il y a d'importants extraits dans le Śikṣāsamuccaya — avec son annexe, le Dharmasamuccaya, Lokaprajñapti, sous ses diverses formes, Abhidharmakośa, etc.) : on voit aussitôt : 1° qu'elles connaissent la liste des huit enfers, du Saṃjīva à l'Avīci, 2° qu'elles énumèrent aussi les supplices ordinairement logés dans les Annexes infernales et 3° qu'en plaçant cette énumération à la suite de l'Avīci elles s'apparenteraient aux textes qui rangent ces supplices supplémentaires spécialement autour de l'Avīci.

[ārudanto]' pi khādyante
śvagṛdhrolūkavāyasaiḥ
asipattravane chinnā
narā viśvāsaghātinaḥ || 25 ||
ayoguḍāni bhokṣyante
taptāni [te punaḥ punaḥ]
pāsyante kva[thitaṃ tāmraṃ
ye parārthāpahāriṇaḥ] || 26 ||

25. (a) — S : ... pi khādyante ; M. 1, M. 2 : āradante pi khādanti ; B : ārulhanti pi khādanti ; (b) — S : svaº ; F : ºgijjhe lukaº mais M. 1 : ºgijjholūkaº.

M. 2 et B n'ont pas la stance complète, mais seulement des fragments en citation dans le commentaire. M. 1 lit :

āradante pi khādanti
sāgijjholūkavāyasā
asipattavane chinne
nare vissāsaghātino ||

« Chiens, vautours, hiboux et corbeaux dépècent et dévorent les traîtres, coupés en morceaux dans la Forêt aux feuilles en épées. » Mais le premier mot (qui par ailleurs est perdu en skr.) n'est pas sûr : rad- « gratter, fendre » est un terme rare en pāli, où le PTSD ne le relève que d'après les lexicographes indigènes, avec le sens d' « écorcher » et celui de « dévorer » ; une forme à préfixe, ā-rad- n'y est point signalée (pas plus que vi-rad-, attesté en skr. védique). B dit : *āruḷhanti-, pour āruhanti ? (cf. ārūḷha, skr. ārūḍha-) « ils montent » (?). Le tib. va résoudre la difficulté :

bag phab pa la gnod byed mi
nags chal ral gri 'dab ćan du
gtubs byas ṅu źiṅ bya rgod khyi
'ug pa bya rog za bar 'gyur ||

« Ceux qui ont fait du tort aux gens qui avaient eu confianee [en eux] sont mis en pièces et dévorés, tout pleurants, par des vautours, des chiens, des hiboux et des corbeaux, dans la forêt aux feuilles en épées. » Bag phab pa n'est pas dans Das, mais cf. bag cha ba « effrayé, frappé de panique », de bag « attention, souci, préoccupation » cha ba, litt. « chaleur » [i. e. « suant de peur »]. Bag développe les deux acceptions principales de l'angl. « care » soit : « souci » et « soin ». Le premier sens mène à : « peur, anxiété, timidité » (d'où bag cha ba, et la forme négative bag mi cha « sans peur, un héros ») ; le second sens fournit des mots tels que bag yod, bal dan « prudent, discret, pieux, etc. », contraire : bag med « impudent, etc. ». C'est évidemment la première valeur qui intervient ici. Quant au second terme de l'expression bag phab pa, c'est le parfait de 'bebs pa « déposer, mettre bas ». Le tib. répondrait ainsi non à skr. viśvāsa « confiance », mais à skr. viśvasta « qui a eu confiance ». Il est en tout cas visible que la formule tibétaine est calquée sur l'interprétation étymologique de skr. vi-śvas-. Le préfixe marque séparation, détachement, d'où 'bebs « déposer ». Śvas- « souffler » prend aisément [et surtout dans la langue médicale] le sens de « respirer lourdement, haleter », et c'est avec cette valeur qu'il paraît entrer dans la manière très réaliste d'entendre vi-śvas- qu'atteste la traduction bag 'bebs « déposer son angoisse, se

25. Coupés en morceaux dans la Forêt des Feuilles en Épées, les traîtres ont beau hurler : des chiens, des vautours, des hiboux, des corbeaux les dévorent.

26. Ceux qui ont dérobé le bien d'autrui avaleront, à maintes et maintes reprises, des boules de fer portées au rouge et boiront du cuivre en fusion.

libérer de crainte ». Même réalisme dans gnod byed mi « l'homme qui a causé un tort, blessé, mis à mort », = skr ºghātin. Le tib. insiste sur la valeur étymologique de han-. En sanskrit classique l'expression viśvāsaghātin a perdu sa force d'image et désigne d'une façon abstraite et générale « le traître ». Mais ici, on inclinerait à croire que c'est le tibétain qui a raison. Tout au long des ṢGK une suite de petits tableaux opposent l'acte et sa rétribution sous toutes les formes appariées qu'ils peuvent prendre l'un et l'autre, ce que l'on subit répondant toujours de façon caractéristique à ce que l'on a fait. Le châtiment de celui qui a « rompu » (ha-) la foi jurée ou la simple confiance est sa faute même qui se lève, se retourne contre lui et le met en pièces, en empruntant les traits des animaux infernaux : c'est le cas où jamais de rendre à viśvāsaghātin sa pleine expressivité, qui se reflétera dans la peine corrélative.

Ces remarques font voir une fois de plus combien les traducteurs tibétains sont restés proches de l'original. On s'autorisera donc, sans risque d'erreur, de leur leçon ṅu źiṅ « pleurant », skr. rudant- pour rectifier pāli āradante/āruḷhanti. Il faut évidemment lire ārud- « pleurer, crier ». En comparant la construction sanskrite à la construction pāli, on voit sans peine à quelle forme grammaticale de cette racine on a affaire : c'est l'acc. msc. pl. du part. prés., soit pāli ārudate. Le passage du passif à l'actif (« les chiens mangent... les traîtres » pour « les traîtres ... sont mangés par les chiens ») implique cet acc. en face duquel se restitue le skr. ārudantaḥ. M. 1 et M. 2 ont cru lire un verbe, 3e pers. pl. du prés. act., parallèlement à khādanti : ils ont fait des chiens, etc., le sujet de ce verbe, et ont imaginé, pour sauver le sens, la correction āradante « déchirent... » au lieu de « pleurent ». Il est clair que c'est là une invention de copiste, postérieure à la rédaction du commentaire, lequel a la bonne interprétation, tout en reproduisant l'erreur matérielle des copistes (ils la lui ont imposée) C : ārudate [M. 2 āradante, B ārulhanti] pi khādantīti ettha vissāsaghātinaṃ naram Asipattavane saṃjātam [B non hab. ; M. 2 sañjannaṃ] ārudantaṃ pi vilapantaṃ pi sunakhavāyasā khādantīti saṃbandho « tout hurlants, ils les mangent, dit le texte. Voici la construction du passage : là, dans la forêt aux feuilles en épées [où il est né, M. 2] le traître a beau hurler, a beau se lamenter, chiens et corbeaux le dévorent ».

Feer a pris un o pour un e et édité ºgijjhe lukavāyasā, ce qui était intraduisible ; cependant Ft : « des vautours et de farouches corbeaux... » [*luka pour *lukka/rukka, de skr. rūkṣa ?]

26. — pāli [d'après M. 1 ; M. 2 et B : fragments cités dans C]

ayoguḷāni bhuñjanti
te tattāni punappunaṃ
pivanti kuṭṭhitaṃ tambaṃ
ye paratthappahārino ||

Kuṭṭhitaṃ tambaṃ = skr. kvathitaṃ tāmram « cuivre fondu, liquéfié » ; tib. zaṅs bskol id. ; Ft « du cuivre empoisonné ». La restitution du sanskrit n'appelle aucun commentaire ; en (d) pāli ºparatthappahārino est sûrement pour ºāpahº (cf. *supra*, v. 24) de apa-hṛ- « ravir » (et non de pra-hṛ- « frapper »), tib. 'phrog pa « voler ».

krūraiḥ śvabhir ayodaṃṣṭraiḥ
khādyante vivaśā bhṛśam
varṣakoṭī rudanto 'pi
ye sadākheṭake ratāḥ ‖ 27 ‖
matsyādīñ jalajān hatvā
jvalattā[mradra]vodakam
yāti Vaitaraṇīṃ śaśvad
dayhate vahninā naraḥ ‖ 28 ‖
yaḥ svārthalavasaṃmūḍho
vyavahāram adharmikam
karoti narake krandan
sa cakreṇātipīḍyate ‖ 29 ‖
pīḍā bahubhir ākāraiḥ
kṛtā yair dehinām iha
pīḍyante ciraṃ santaptair
yantraparvatamudgaraiḥ ‖ 30 ‖

27. (c) — S °kotīraṭanto°.

Le tib. est calqué sur le skr ; varṣakotī rudantaḥ = lo ni bye bar ṅu źiṅ ; ākhetaka « chasse » = rṅon. Le pāli, donné par M. 1, incohérent en (c), n'est représenté dans M. 2 et B que par des fragments cités dans C :

sonā bheravāyodāthā
bhusaṃ khādanti te nare
vassakotī rudante pi
ye sadākheṭake ratā ||

(c) — M. 1 : vassagonaṃ nadante pi ; M. 2 : vassabbo pi nadantaṃ pi ; B : vassakoti rudantaṃ pi. La substitution de nad- « mugir » à rud- paraît responsable de l'absurde lecture de M. 2 : *vassabbo = vṛṣabha « taureau » (?). Feer n'a pas tenté de traduire *vassagonam.

28. (a) — S °j j° ; (b) — °lan tā ... vād° ; (c) — °śasvat.

Le second pāda se lit en pāli : jalitambadravodakaṃ.

29. — pāli :

lañcalobhena saṃmūḷho
yo vohāraṃ adhammikaṃ
karoti narake kandaṃ
so cakkena vihaññate ||

(c) — M. 1, suivi par F. °kaṇḍaṃ.

La leçon pāli diffère du skr. en (a), Ft : « Celui que l'offre d'un présent [lañca « présent, pot de vin »] fascine... » [C : lañcaṃ gahetvā « ayant accepté un présent... »] et en (d) : « il périt sous (litt. « par ») le disque ». Le disque (cakra) est une arme de jet. Mais il est vraisemblable que ce mot désigne ici (au singulier !) non *les* armes de jet des Gardes infernaux (tjrs. au plur. : nānāvudhehi ... « avec maintes armes ... », dans C, le comm. aux Jātaka, etc.) mais un instrument de torture fort différent, décrit e. g. dans le Catudvārajātaka n° 439 (éd. Fausböll, IV, p. 2 sq.). C'est une roue au bord tranchant, ou une roue faite d'un assemblage de rasoirs (khuracakka), et elle tourne sur la tête du damné, qu'elle

27. En dépit des cris qu'ils poussent, pendant dix millions d'années ceux qui s'étaient sans cesse complus à la chasse sont cruellement dévorés, incapables de se défendre, par des chiens féroces, dont les crocs sont en fer.

28. Si l'on a fait périr des animaux aquatiques, poissons ou autres, on va dans la [rivière] Vaitaraṇī dont l'eau courante est de cuivre flamboyant et où l'on est perpétuellement brûlé par le feu.

29. Quand la récolte d'un profit personnel égare un homme et lui fait adopter une manière d'agir contraire à la bonne règle, il [va] en enfer et y crie sous la violente torture de la roue.

30. Ceux qui sur cette terre ont opprimé, sous toutes les formes, les créatures vivantes, sont écrasés pendant longtemps sous des marteaux chauffés au rouge [et semblables à] des montagnes mues mécaniquement.

fend peu à peu, inondant tout son corps de sang. Si abrégée que soit la description du supplice dans la kārikā, divers indices favorisent en effet la seconde interprétation. Le verbe employé par S : [ati] pīḍyate « être torturé [violemment] » s'emploie dans ce texte pour désigner spécialement l'écrasement sous divers instruments (cf. v. 30, etc.). Ch. 1 l'a bien entendu ainsi, en substituant à « roue » le mot « meule », sans rapport avec le disque, arme de jet, mais assez proche de la roue au bord tranchant qui tourne sur la tête du damné et la broie (... 墮 彼 鐵 磨 獄 « il tombe dans l'enfer des [ou de la] meule[s] de fer) ». Ch. 2 dépeint de son côté la torture par une roue de fer rouge (... 被 鐵 火 輪). Le tib. n'apporte pas de précisions : « ils subissent la violente torture de la roue » [i. e. soit du disque, soit de la roue proprement dite, le mot tibétain reproduisant l'ambiguïté de cakra] : 'khor los mnon par gzir bar 'gyur. Le pāli vihaññate « être battu, tué, torturé », de rac. han- « frapper », évoquerait peut-être de préférence l'autre acception de cakra.

La variante °kaṇḍaṃ, en (c), reproduite par Feer, a eu un sort singulier. Feer, par exception, semble avoir à son propos consulté le commentaire ; celui-ci, dans le ms. birman (B), se lit : so cirakālaṃ rudanto narako vettena vihaññate « tout pleurant [glose de krandan pāli kandaṃ] il est pendant longtemps torturé dans cet enfer à coups de canne » [ceci est évidemment une mauvaise lecture : vettena (le ms. a d'ailleurs *vettana) pour cakkena, le ca et le va d'une part et le ka et le ta d'autre part se confondant aisément en écriture birmane]. Mais Feer n'a eu accès qu'à la leçon de M. 2, que voici : so cirakālaṃ karonto narake cakkena vihaññate « faisant un long temps en enfer, il est torturé avec une roue ... » Laissant de côté, mais sans en avertir, le mot : kaṇḍaṃ, incompréhensible en l'espèce, Feer a fait passer la glose de C, avec son évidente erreur de lecture (karonto pour krandanto, ou rudanto) dans sa traduction française : « [il] fait un long temps d'enfer ». Les éditeurs du PTSD ont abordé à leur tour le problème, guidés par F et Ft, et ils ont abouti à l'article suivant, s. v. kaṇḍa (= skr. kāṇḍa, entre-nœuds, section, portion) « — 4. *kaṇḍaṃ* (adv.) durant une fraction de temps, pour un moment, un petit peu, Pgdp. 36 » [numérotation de Feer : c'est notre v. 29].

L'interprétation convenait aussi mal que possible au passage unique auquel on la référait : les peines infernales s'étendent sur des années, des siècles, voire des âges du monde ; elles ne sont point « instantanées ». Mais la lecture correcte, kandam = skr. krandan « pleurant, criant » épargnera cette difficulté de texte au PTSD : on tirera un trait rouge sur ses deux lignes consacrées à kaṇḍa 4.

Voir note 30, page 82.

bhedikā dharmasetūnāṃ
ye cāsanmārgavādinaḥ
khuradhārārpitaṃ mārgaṃ
gatvā kramanti te narāḥ ‖ 31 ‖

30. (c) — S : °ḍyaṃnte°.

Le pāli double exactement le skr. qui repose sur l'alternance de sens du verbe pīḍayati (caus.) « écraser » et, par extension « faire souffrir, molester ». Eṅ (a) pīḍā désigne sûrement les souffrances en général, non le simple écrasement. Mais la valeur étymologique entre directement en jeu dans la description de la rétribution. La formule ordinaire de la similitude de l'acte et du « fruit » (karmasadṛśatā) est que l'acte se projette dans l'autre monde, avec un renversement d'application : qui a frappé est frappé, l'incendiaire est brûlé, etc. Ici, c'est moins l'acte que son nom qui se projette étymologiquement en un enfer approprié. Pour avoir infligé des souffrances (pīḍā, on peut essayer de faire passer un peu du jeu de mot dans le français « opprimer »), on est à son tour écrasé (pīḍyate, pass.). Il est fort intéressant, pour suivre le développement de la karmasadṛśatā, de rapprocher des versions skr. et pāli la version tibétaine :

'di la gaṅ gis gzugs ćan la
gnod pa rnam pa maṅ byas pa
de dag yun riṅ 'khor lo daṅ
ri daṅ tho ba 'bar bas gzir ‖

« Ceux par qui en ce monde-ci des souffrances multiples ont été infligées aux créatures seront torturés pendant longtemps avec des roues, des montagnes et des marteaux enflammés » [gzugs ćan « être vivant, être doué d'un corps » = skr. dehin est à ajouter à Das qui relève l'expression seulement au sens métaphysique de « corporel, substantiel », i. e. rūpin, dans la même acception spéciale]. La traduction gnod pa laisse perdre toute la valeur d'image que pīḍā peut tirer de pīḍayati, pīḍyate, concrètement entendus : ce mot, désignant la souffrance en général, est rapproché par les lexicographes indigènes des mots skr. abstraits aśiva, apakāra « tort, offense, etc. ». On notera que la Mhvtp à l'article pīḍayati (5354, numéroté par erreur 5384 dans la table alphabétique sanskrite de Sakaki, p. 90) place le sens concret 'chir ba « écraser » avant l'abstrait gnod par byed pa « opprimer ». Ces deux sens semblent s'être discriminativement portés, en tibétain, sur les deux formes morphologiquement différentes 'chir ba, Das : « extraire ...faire sortir en pressant, presser de l'huile... » et gzir ba, Das : « souffrir, être affligé [par ou de] ... ». Leur convergence de sens, malgré ces préférences d'emploi, apparaît ici, où pīḍyante [S (c)] pīḷenti [M. 1, etc. (c)] manifestement employé au sens concret dans l'original, est rendu non par 'chir ba, mais par gzir, dans toutes les recensions. Ce détail est bien significatif, quant à l'esprit dans lequel le traducteur tibétain a pris cette stance : la valeur étymologique de pīḍā, pīḍayati s'en est évanouie. Est-ce dire que la karmasadṛśatā n'intervienne plus ? Tout au contraire : elle n'est nulle part plus intéressante à prendre sur le fait. L'acte et la rétribution ne s'enchaînent plus, dans la version tibétaine, par l'équivalence étymologique, réalisée en une cosmologie rétributive, de l'« oppression » (act.) et de l'« écrasement » (pass.) ; comment donc en sauver l'« analogie de compensation » ? La mention des « souffrances » infligées avait perdu sa valeur descriptive. L'indication, qui du coup passait au premier plan, était désormais la mention de la multiplicité des souffrances infligées aux créatures, « sous toutes sortes de formes ». Aussi le tib., faisant violence à son texte, n'hésite-t-il pas à couper en trois le composé à l'instrumental yantraparvatamudgaraiḥ pour dresser en face de la faute multiple une multiplicité de châtiments : la torture et par des marteaux ou massues (mudgara) et par des montagnes (parvata) et par

31. Les [maîtres] qui brisent la chaussée de la Vraie religion et enseignent les voies de l'erreur, c'est un chemin hérissé de lames de rasoirs qu'ils s'en iront arpenter [en enfer].

des « roues », ce mot ('khor lo = cakra) se substituant à yantra « mécanisme » qui, ainsi isolé, ne convenait plus. L'effet de la conjonction -daṅ, introduite entre les termes du composé, équivaudra, dans la structure de la phrase tibétaine, à l'application de la désinence instrumentale -s (skr. -aiḥ) à chaque élément. Soit :

yantr-	parvat-	mudgar-	santapt-	aiḥ
'khor lo	daṅ ri	daṅ tho ba	'bar ba-	s

Il n'est pas douteux que cette analyse ne rompe la construction sanskrite authentique, où yantraparvata « montagnes mécaniques, i. e, mues comme ou par un mécanisme » forme une expression de sens bien défini. On rapprochera, pour mieux voir de quel mécanisme il s'agit ici, la formule de la kārikā : pīḍyante ... yantraparvātamudgaraiḥ et le terme qui désigne en skr. « le pressurage [de grains de sésame, etc.] au moyen de toute espèce de machine », à savoir : yantrapīḍā, relevé dans Hemacandra. Cette « presse » (pīḍana [dravya]), transposée en formes infernales, devient, dans Ch. 1, l'assemblage de deux montagnes qui se rejoignent pour écraser les damnés (兩 山 夾 其). Par contre Ch. 2 répond au tib. en décomposant le pāda (d) :

礰撈身無數
或以鐵磨磨
或上刀山等。

[On remarquera que nulle mention n'est faite de la faute entraînant ces châtiments : cette énumération suit directement la mention de la roue de fer enflammée 鐵 火 輪 à la stance précédente.]

« Des cylindres à décortiquer le grain écrasent des corps sans nombre [est-ce une transposition de skr. bahubhir ākaraiḥ ?], ou bien ils sont moulus sous une meule de fer, ou bien [on leur fait] gravir des montagnes [hérissées] d'épées. »

31. (c) — S °rcit°; M. 1 : khuradhārāpitaṃ maggaṃ ; F : khuradharā pi taṃ maggaṃ, B [c] : khuradhāraṭṭhitamagge M 2 [c] : khuradhārāvitamagge ; (d) — M. 1 : gantvā kandanti te narā.

Ft : « Ceux qui rompent les portes de la Loi et ceux qui ne disent pas la vérité sont porteurs de rasoirs et suivent ce chemin en poussant des cris. » Mais setu n'est pas la « porte » : c'est la digue, élevée au-dessus des inondations éventuelles et qui sert à la fois de pont et de chemin (sur cet emploi métaphorique, cf. C.A.F. Rhys Davids in *Cambridge History of India*, I, p. 214). Il s'agit d'un seul crime : briser le chemin [i.e. la Loi] bouddhique, et enseigner à sa place le « chemin de l'erreur », ce qui est proprement l'interversion dénommée dharmādharmaviparyāsa, ci-dessus v. 17. Il faut bien entendre qu'il s'agit ici d'un délit d'enseignement (°vādin, cf. st. 1, ava-bhāṣ- « professer » et C ci-dessous) et non d'un simple délit d'opinion On ouvre ainsi aux disciples qui vous écoutent le chemin de leur perte : par

nakhaiḥ saṃcūrṇya yūkādīṃś
cūrṇyante meṣaparvataiḥ
bhūyo bhūyo mahākāyāḥ
krandantas te śarac chatam ‖ 32 ‖
vrataṃ yas tu samāśṛtya
samyag no parirakṣati
sa śīryamāṇamāṃsāsthī
Kukūle pacyate dhruvam ‖ 33 ‖
aṇunāpi hi yaḥ kaś cin
mithyājīvena jīvati
bhakṣyate kṛmibhiś caṇḍaiḥ
sa magno gūthamṛttike ‖ 34 ‖
dṛṣṭvāpi vrīhimadhyasthān
prāṇinaś cūrṇayanti ye
āyasair musalais taptais
te [cūrṇ]yante punaḥ punaḥ ‖ 35 ‖

l'analogie compensatoire du karman, c'est cette faute même que le maître de mauvais conseil ira « arpenter » en enfer, sous l'aspect d'un chemin hérissé de lames de rasoirs (khuradhārā « tranchants de rasoirs » et non « porteurs de rasoirs ». — Quelle idée Feer se faisait-il de cette torture ?). C ye sattā sammāsaṃbuddhādīhi bhāsitadhammasetubhedakā ye ca asādhumaggadīpakā te satte nirayapālā khuradhārappitamagge ciraṃ dhāvayanti mārenti ca « Les gens qui détruisent la chaussée de la Loi que sont les enseignements du Parfait Buddha et [de ses disciples], ceux qui ouvrent [litt. « éclairent »] des voies erronées, ceux-là, les Gardes infernaux les font longtemps courir [et mainte et mainte fois] périr sur un chemin armé de tranchants de rasoirs » (var. °āvita = āvṛta(?) « couvert [de rasoirs] », °ṭṭhita = sthita « qui se tient, i.e. qui passe [sur le tranchant de rasoirs, ou d'un rasoir ?] »).

32. (b) — S : cūrarṇ°.

33. (c) — S : °sthi ; (d) — S : kakūle°.

34. — pāli :

anuṇāpi hi yo ko ci
micchājīvena jīvati
gūthamutte nimuggo so
kimibyūhehi khajjate ‖

Trompé une fois de plus par la similitude du ta et du ga en mūl, Feer a lu gūthamugge, et a d'ailleurs renoncé à traduire mugga [« haricot » !]. Mutta = skr. mūtra « urine ». Le pāli n'a donc pas essayé de rendre gūthamṛttika (noter le msc.) « compost, terreau » exactement rendu en tib. par rkyag jim « terre mêlée d'un fumier d'excréments ». Ch. 1 (c) a 屍糞 « *fumier à cadavres », corr. I 屎 1 « fumier et ordures », cf. Ch. 2 糞 穢. La trad. de Feer (1883) « Celui qui même dans une petite mesure vit de tromperie et (ne) vit (d'autre chose) » reposait apparemment sur la lecture hâtive micchājīve na jīvati, rectifiée ultérieurement dans son édition (1884). Aṇunā « un petit peu » est à ajouter au PTSD.

35. (b) — S : °cūntrayaṃnti° ; (d) — S : °skonyante° mais pāli °cuṇṇanti.

M. 1, suivi par Feer, donne pour le premier pāda : disvā vihimajjhagate... Mais la

32. Les hommes qui ont, entre leurs ongles, écrasé des poux et autre [vermine] renaissent avec des corps énormes pour être, durant cent ans, maintes et maintes fois écrasés par des montagnes [qui s'entrechoquent comme les fronts de deux] béliers.

33. Quiconque a fait le vœu formel [de suivre tel ou tel précepte de la vraie religion] et ensuite ne l'observe pas intégralement, il est certain qu'il tombera dans le Kukūla pour y cuire jusqu'à ce que sa chair et ses os tombent en bouillie.

34. Quiconque mène une vie tant soit peu contraire à la bonne règle sera plongé dans le fumier aux excréments pour y être dévoré par des vers féroces.

35. Il y a des gens qui laissent passer sous le pilon les insectes qu'ils ont pourtant bien aperçus entre les [grains de] paddy : ceux-là seront écrasés maintes et maintes fois à coups de pilons en fer tout brûlants.

citation fragmentaire que fait C (M. 2) remet vīhimajjhagate en tête du pāda, comme en skr., ce qui donne la bonne scansion terminale °gate disvā (⏑ — — ⏓). B : vīthi majjha° « au milieu du chemin » au lieu de : « au milieu du paddy ».

Les deux mots essentiels sont défigurés dans S. En (b) *cūntrayanti ne peut guère représenter que cūrṇayanti « ils pilent » [cf. pāli (b) cuṇṇayanti]. Mais en (d) comment expliquer *skonyante ? La copie porte en marge, de la main de M. Sherril, la suggestion skhodyante [« ils sont recouverts (?)... »] On pourrait penser aussi à un emploi figuré de sphoṭyante, aussi proche, graphiquement, de *skonyante. Mais ce qui doit dominer l'interprétation, c'est que l'instrument du supplice est partout [sauf dans Ch. 2] le pilon à riz [skr. pāli : musala, tib. gtun śiṅ, Ch. 1 碓] tout comme l'avait été celui du crime. (a) et (b) ne décrivent pas autre chose que la décortication du grain au pilon et au mortier [ce qui élimine la variante de B : vīthi « chemin », pour vīhi « riz, paddy », skr. vrīhi, tib. 'bru « grain », Ch. 1, moins précis : « les cinq graines » 五 穀, désignation classique de la série : plantes oléagineuses, millet (2 espèces), blé et haricots ; Ch. 2 envisage, contre le texte skr., le pressurage de l'huile]. L'homme ou la femme (car c'est là un travail spécifiquement féminin) qui manie le pilon ne fait aucun effort pour le retenir, même (api) en voyant des insectes ramper parmi les grains, mais au contraire le laisse retomber sur eux de tout son poids. Ch. 1 :

見五穀中虫
不擇而舂伐
墮鐵碓獄中
常為彼舂擣。

« [Ceux qui] ayant vu des insectes dans les grains [litt. dans les Cinq Graines] les

atyantakrodhanāḥ krūrāḥ
śaṭhāḥ pāpābhikāṅkṣiṇaḥ
paravyasanahṛṣṭāś ca
jāyante Yamarākṣasāḥ || 36 ||
sarveṣām eva duḥkhānām
bījamṛdvadibhedataḥ
kāyavāgmanasām pāpaṃ
yat tad aṇv api varjayet || 37 ||

narakakāṇḍaṃ samāptam

broient au lieu de les en retirer, tombent dans l'enfer des Pilons de fer et y sont pendant longtemps pilés à grands coups [dans des mortiers]. »

La scène du châtiment reproduit celle du crime. Le pāli répète le verbe : cuṇṇayanti < cuṇṇanti, en le mettant au passif : c'est la manière la plus simple d'indiquer que les coupables ont pris la place de leurs victimes. On attend donc aussi [musalaiḥ. . .] cūrṇyante dans S (d) et la correction s'impose d'autant plus que le copiste responsable de la leçon obscure *skonyante s'est déjà mépris deux fois sur la graphie cūrṇ- [*supra*, v. 32 (b) *cūrarṇante et ici même (b) *cuntrayaṃnti] : si l'on admet qu'il n'ait pas reconnu le *ṇa* (°rṇyo°), l'un des jambages de cette lettre et le *ra* supérieur ont pu lui suggérer son *o*.

Sarat Chandra Das observe, dans son *Dictionnaire tibétain*, que srog čhags [= skr. prāṇin] « être vivant » a une acception ordinairement plus limitée : « bien qu'il comprenne tous les êtres vivants, même les dieux, il ne signifie, pratiquement, qu'*insectes et vers* ». Cet emploi n'est pas propre au tibétain : la présente kārikā pose clairement prāṇin, pāli, pāṇin = « [vers et] insectes » (sens spécial à ajouter au PTSD et au lexique sanskrit du bouddhisme). On peut appuyer cet exemple sur C, décrivant les vers qui rongent les damnés jetés dans la Fosse au fumier : paviṭṭhamatte yeva pāṇakā nerayakasattānaṃ sakalasarīraṃ parivāretvā cammaṃ vinivijjhitvā ruhiram pivanti « à peine arrivés là, [il y a] des vers [qui] entourent le corps tout entier des damnés, percent la peau et boivent le sang ». Pāṇaka doit évidemment se traduire ici par : « vers » ; sans doute convient-il d'introduire la même précision dans le passage parallèle du Majjhima nikāya (Devadūtasutta), III, p. 184 sq., où il est question d' « êtres animés » ou de « créatures » (pāṇa) qui ont des becs pareils à des aiguilles et se comportent, vis-à-vis des damnés, comme les prāṇaka de C : ce sont manifestement des vers ou des insectes, ou les deux à la fois, soit exactement, compte tenu de cette alternance, ce que couvre le chinois 蟲 « Nom générique des insectes, des reptiles,. . . [notamment des vers]. . . Anciennement ce mot désignait [comme en skr. prāṇin !] tous les animaux et même l'homme », Couvreur, *Dict. class. alphabétique* [3] (1911), p. 907 [2] ; Ch. 1 emploie le synonyme 虫, *ibid.*, p. 907 [1].

36. Cf. *supra*, p. 209 sq.

37. (c) — S : kāyavākmānasaṃtāpam.

Le pāli est très corrompu. M. 1 (suivi par Feer) :

sabbesaṃ eva dukkhānaṃ
*bhijjamuddhāhi bhedato
kāyavācādipāpaṃ yaṃ
*taṃ daṇḍāpi na kāraye ||

(b) — M. 2 : °muṇḍa° ; (c-d) — B : kāyavācādikaṃ pāpaṃ taṃ aññaṃ pi na kāraye ; (d) — M. 2 : °dañ cāpi°.

*bhijja [cf. bhijjati, skr. bhidyate « être brisé », d'où bhejja = bhedya « qui peut être

36. Des [gens] très coléreux, cruels, fourbes, voulant le mal, et dont la joie est de faire le malheur d'autrui [voilà ceux qui] renaissent Rākṣasa de Yama.

37. Une fois discernées, à propos de toutes les souffrances sans exception, les semences, à commencer par les plus infimes [dont ces souffrances proviennent graduellement] la mauvaise action de corps, de voix ou d'esprit est ce qu'il faut s'abstenir d'accomplir même dans la plus petite mesure.

Fin de la Section des Enfers.

brisé »] est pour bīja « germe, semence, grain [qui lèvera] » i.e. l'acte d'où proviendra un « fruit » (phala) karmique. Muddhā̆ [B : muṇḍa « chauve »] répond normalement en pāli à skr. mūrdhan « tête ». Enfin, en (d), il n'est pas difficile de reconstituer l'erreur de lecture qui a fait passer de aṇv api à daṇḍāpi. Le da provient du tad précédent (d'où pāli taṃ d°), le ṇa est celui de aṇu et le ḍa une mauvaise lecture de l'u souscrit. Réduit aux leçons de M. 1 (puisqu'il n'avait ici rien à attendre de M. 2, l'eût-il même consulté), Feer ne pouvait parvenir au sens. Ft : « Pour mettre un terme à toutes les douleurs, tête coupée, etc., il faut s'abstenir de toute mauvaise action du corps, de la parole, etc., à cause du châtiment qui en résulte » (on retrouve là *bhijja, muddhā̆ et daṇḍa).

Le copiste de S a manqué, au 3e pāda, le génitif pluriel °manasām et en a réuni la désinence à °pāpam, lu °tāpam : d'où saṃtāpam « forte douleur ». Mais s'il y a un triple *pāpa* « acte mauvais » du corps, de la voix et de l'esprit (cf. *supra*, v. 2), on ne voit pas nettement ce que serait une souffrance (saṃtāpa) éprouvée « avec la voix ». C'est pāli pāpaṃ qui est la bonne lecture (le tib. la confirme avec sdig pa). C [en dépit des mauvaises lectures °muddha° °muṇḍa° °daṇḍa°, qui sont par conséquent des accidents de transmission postérieurs à sa rédaction] est utile pour l'interprétation de mṛdv ādi et de aṇv api : iti nānāvidhaṃ akusalaṃ katvā tassa vipākānubhāvaṭṭhānesu nirayesu samuppannā sattā anekavidhaṃ dukkhaṃ anubhavantā vassasataṃ pi vassasahassaṃ pi vassasatasahassaṃ pi kappaṃ pi tiṭṭhanti. itthaṃ dukkhaṃ anappakam amataṃ ye katvāna pāpaṃ bahu lobhenāpi ca dosamohabhayato kāyena vācāya vā cittena vā 'kusalānurūpaṃ narake bhuñjanti. yan taṃ jano sampassaṃ matimā man' app' akusalaṃ no dukkhahetuṃ bhaje ti [M. 2 °bhayatena° °cittena nākus° ; B °bahu bālororagadesam° °cittena 'kusalānuyoke(corr. ge)na narake° °bhajetīti]. « Ayant accompli les multiples espèces de fautes que l'on vient de dire, les créatures renaissent dans les enfers en des endroits conformes à la maturation [karmique] de ces [actes commis par elles] et elles demeurent là [selon la gravité de leur faute] cent, mille, cent mille ans, ou même toute une période cosmique (kalpa). Il en va comme suit : c'est une souffrance extrêmement grande, c'est une souffrance inconcevable qu'éprouvent en enfer, conformément à leur faute [litt. « démérite » akuśala], ceux qui ont commis beaucoup de mal par cupidité, méchanceté, égarement ou crainte, et que ce soit par le corps, la parole ou la pensée. [Il en serait de même d'une correspondance entre des fautes soit moyennes, soit petites et une rétribution soit moyenne, soit relativement légère : C, un peu plus haut, a établi cette corrélation.] Se rendant compte de cela, un homme, s'il est sensé, se tiendra à l'écart de toute faute [litt. « ne s'associera à aucun démérite »], si petite soit-elle, en considération de la souffrance [qu'elle entraînerait nécessairement] ». Le pāli man' app' akusalaṃ, qui mériterait d'être reporté sous PTSD manaṃ [= skr. manāk] correspond à skr. manāg apy akuśalam. Le sens général est qu'après avoir fait la distinction des « germes » ou « semences » des douleurs à venir, le sage s'abstiendra même des fautes moindres ; en tib. plus clairement encore qu'en sanskrit :

haṃsapārāvatādīnāṃ
narāṇām api rāgiṇām
yonau rāgena jāyante
mūḍhāḥ kīṭādiyoniṣu ‖ 38 ‖
sarpāḥ krodhopanāhābhyāṃ
mānastabdhā mṛgādhipāḥ
abhimānena jāyante
gardabhaśvādiyoniṣu ‖ 39 ‖
mātsaryerṣyādidoṣeṇa
vānarāḥ pretya dehinaḥ
jāyante mukharā dhṛṣṭāś
capalātmāś ca vāyasāḥ ‖ 40 ‖
vadhabandhanatāḍanair
gavāśvādiṣu dehinaḥ
jāyante krūrakarmāṇo
lūtāḥ kharjūravṛścikāḥ ‖ 41 ‖

sdug bsṅal kun kyi sa bon ni
ćhuṅ ṅu la sogs dbye ba ni
lus ṅag yid kyi sdig pa ste
de ni phra yaṅ spaṅ bar bya ‖

(d) — θ. 1, T. 2 : °pha yaṅ°.

« Ayant établi, entre toutes les causes de la douleur, la distinction [répondant à leur classification en] petites [moyennes], etc., à savoir [que ces causes sont] les actes mauvais de corps, de parole et d'esprit [de gravité respectivement petite, moyenne, etc.] — que l'on s'abstienne d'en [commettre] même dans la plus petite mesure. »

38. pāli (M. 2 et B) :

haṃsapārāpatādīnaṃ
gadrabhānañ ca yonisu
jāyante kāmarāgena
mūḷhā kīṭādiyonisu

Mais M. 2 (b, c)

khaggānam atirāginaṃ
jāyante yoniyaṃ rāgā.

Le premier mot du pāda (b) fait donc difficulté. Dans une kārikā de la Voie animale, il n'est guère possible de suivre S qui parle d'une naissance parmi les hommes luxurieux : entre le présent passage et les naissances humaines, il y a toute la Voie animale et toute celle des Preta. M. 1 introduit là le rhinocéros, khagga, skr. khaḍga. Mais cet animal convient assez mal. Dans l'ordinaire de l'imagerie bouddhique, le rhinocéros est l'animal solitaire par excellence ; il illustre la condition des Buddha solitaires, ou Buddha pour soi (pratyekabuddha, paccekab°). M. 2 et B lisent gadrabha (skr. gardabha) « âne », leçon qu'appuient le tib. boṅ bu « âne » et le chinois (Fa t'ien) 驢 id. C'est probablement, sur cette liste d'animaux luxurieux, la lecture primitive. Feer l'adopte pour sa traduction (il l'a sans doute tirée — sans en avertir — de M. 2). Par contre son édition lit khatta (kṣatra « domaine » !), par la confusion qui lui est habituelle des ga et des ta (khatta pour khagga).

38. C'est dans quelque espèce luxurieuse, les oies, les pigeons, etc., ou même parmi les hommes passionnés [*sic* S, mais pāli, tib., chin. : parmi les ânes] que fait renaître l'attachement aux sens. Les hommes aveuglés [par la passion et l'ignorance renaissent] chez les vers, etc.

39. La colère et la malveillance [font renaître] serpent ; les orgueilleux [deviennent] des lions ; l'arrogance fait renaître dans la condition d'âne ou de chien.

40. Par l'effet de vices tel que l'avarice ou l'envie, les hommes, après leur mort, deviennent des singes. Les insolents, les impudents, les hommes profondément mal élevés deviennent des corbeaux.

41. Ceux qui frappent, lient ou tuent des bœufs, des chevaux, etc., renaissent animaux malfaisants, araignées ou scorpions [de diverses espèces].

39. (a) — S : °rpp°.

40. (c) — S : °kharāṣṭā ; (d) — S : capalātmānaś ca vāyasāḥ, hypermètre.

Pour (c), suggestion marginale de M. Sherril : uṣṭrāh « des chameaux ». Toutefois pāli alajjā et tib. mu ćor supposeraient plutôt la lecture originale dhṛṣṭāḥ « les impudents ». Capalātmanaś ca° fausse le mètre et la scansion obligatoire ◡ — ◡ ⏓ ‖ interdit de supprimer l'enclitique : °că vāyăsāḥ ‖ . On peut admettre un original °tmāḥ (°tmāś ca) suivant par exception le paradigme vocalique, par analogie avec les composés du type ardhātma, etc. Un copiste aura ultérieurement rétabli la forme habituelle °tmānaḥ, contre le mètre. Capala, encadré ici par des termes signifiant insolent, impudent, éhonté (mukhara, dhṛṣṭa, pāli alajja tib. mu ćor, etc.), a sans doute une acception analogue à celle que relève le pwb, parmi les équivalences fournies par les lexicographes indiens : durvinīta « mal élevé, incorrect », cf. cāpala « insolence ». Sémantiquement, on pensera à la facilité avec laquelle « ne pas tenir en place » (valeur normale de capala : « instable, agité ») rejoint « ne pas se tenir à sa place ». L'image karmique, proposée par la kārikā, souligne cette observation : l' « impudence » du corbeau ne se sépare pas de sa « mobilité » — prêt à venir se poser n'importe où, parce que n'y restant pas, toujours prêt à s'enfuir à tire d'ailes, etc. Le tibétain adopte la valeur commune capala « instable » mi brtan ; mais la construction diffère :

ser sna phrag dog la sogs pa'i
skyon gyis lus ćan śi nas spre'u
mu ćor smra ba spyi brtol ćhe
[mi] raṅ bźin mi brtan khrar skye'o ‖

(b) — T. 1 °gyi° ; (c) — θ. 2 °ćhoro °btol° ; T. 2 °btol° ; (d) — T. 2 °rtan°.

« Par l'effet de vices tels que l'avarice, l'envie, etc., les hommes, après leur mort, deviennent des singes ; les insolents, les impudents naissent chez les corbeaux toujours en mouvement. » Das n'a khra qu'au sens de faucon, mais cf. Mhvtp. 4898, 4899 (kāka et vāyasa = tib. khral ba). Le lotsava paraît traduire une leçon sanskrite telle que (d) : capalātmakavāyasaḥ «[ils renaissent] corbeaux à la nature instable ». A l'appui de la correction (c) °dhṛṣṭāḥ, cf. Das s. v. mu ćor : mu ćor smra bu = dhārṣṭa mukhara (lexicogr. indig.). Par analogie avec le présent emploi, il y a sans doute lieu d'attribuer à capalatā (PTSD : « inconstance, instabilité ») l'acception d' « impudence » dans Cullaniddesa 585 (capalanā, capalyaṃ), auprès de giddhikatā « insatiabilité, etc. » [noter que giddhi (skr. gṛdhyā) fait ordinairement couple avec māna « orgueil, arrogance »].

41. Cf. 62 (c, d) :

kṛtair bhūteṣu
vadhabandhanatāḍanaiḥ ‖

vyāghramārjāragomāyu-m-
akṣagrdhravṛkādayaḥ
jāyante pretya māṃsādāḥ
krodhanā matsarā narāḥ ‖ 42 ‖
dātāraḥ krodhanāḥ krūrā
narā nāgā maharddhikāḥ
bhavanti tyāginaḥ [krodhād
darpāc ca Garuḍe]śvarāḥ ‖ 43 ‖
[kṛtaṃ yat pāpakaṃ karma
x x vā]kkāyamānasam
tiryañcas tena jāyante
tan manāg api ma kṛthāḥ ‖ 44 ‖

tiryakkāṇḍaṃ samāptam

« Pour avoir commis à l'endroit des êtres [le crime de] les tuer, de les attacher, de les battre... ». C : ye hatthi-assagomahisa-ādīnaṃ yeva vadhabandhanatāḷanādīni [B : °tālanā° M. 2 °latādīni] karonti te pāpakammino sattā sukā khajjaravicchikā[da]yo bhavanti « ceux qui ont battu, lié ou tué des éléphants, des chevaux, des bœufs, des buffles deviennent des êtres malfaisants : perroquets, scorpions de diverses espèces, etc. ». Le nom de l'araignée lūtā, mot qui paraît rare en pāli, le PTSD ne l'appuyant que d'une référence à un lexique indigène, a été lu sukā « des perroquets », très vraisemblablement par un copiste birman, car si la confusion lū/su est admissible en écriture mūl (bien qu'elle le soit plus encore en birman), la confusion ta/ka est spécifiquement birmane. La stance manque à M. 2 et B (qui n'ont que le commentaire précité). M. 1 :

vadhabandhanamiddhehi
hatth' assamahisādīnaṃ
honti kurūrakammantā
sukā khajjaravicchikā ‖

(a) — ms. : °middhādī ; (b) l'ī de °dīnaṃ doit métriquement s'abréger (◡ – ◡ ⏓ ‖).

Il est inutile de répéter la traduction de C qui couvre cette stance (y compris la correction à faire : lūtā « araignées » au lieu de sukā « perroquets ») sauf en (a) middha au lieu de tāḷana. La correction °ehi s'impose. De toutes façons, il est clair ici que middha signifie « blessure, violence, mauvais traitement ». Le PTSD a un article middha « torpeur, stupidité » qui ne correspond pas à ce sens. Par contre, middha de la PGD est exactement le même mot que midha, auquel le dictionnaire consacre l'article suivant : « *Midha* [ce mot se relie-t-il à *mī* [2] comme dans mināti [2] (blesser, faire du mal) ou à middha ?] donné comme une racine signifiant hiṃsana « blesser », dans Dhātumañjūsa 536 (avec div. var.), [mot] douteux ». La valeur « blesser, maltraiter » est désormais bien établie pour ce terme, synonyme de tāḷana « coups, mauvais traitements », [qui est à ajouter au PTSD, cf. tāḷeti]. Quant à khajjara, que le PTSD ne relève que d'après Feer, et en le traduisant, comme lui, par « chenille », il est manifeste qu'il répond à skr. kharjūra « scorpion ».

42. Le pāli suit exactement le sanskrit. Feer qui lit vāka (cf. baka « grue ») traduit kāka « corbeau », mais les mss. ont vaka, skr. vṛka, tib. spyaṅ ki (Das °kyi) « loup » et la scansion garantit la brève (◡ – ◡ ⏓ ‖). Inversement Feer a abrégé la longue de maṃsāda « mangeur de viande » et traduit « les hommes qui fournissent de la viande » (i.e. maṃsa-da). Le parallélisme de cette mention des animaux carnivores et de celle des animaux « malfaisants » (araignée, scorpions) au v. 41, nous assure que les « mangeurs de viande » ne sont pas ici des hommes destinés, avec les colériques et les avares, à redevenir tigres, etc., mais bien ces animaux eux-mêmes, en qui colériques et avares transmigreront. Tel est bien aussi le sentiment du tibétain :

khro daṅ ser sna ćan kyi mi
śi nas śa ni zad byed pa
stag daṅ spre'u [daṅ] wa daṅ dom
bya rgod spyaṅ ki la sogs skye.

(c) — T. 2 : rtag°.

« Les colériques et les avares renaissent après leur mort [animaux] mangeurs de viande : tigres, singes (*sic*), chacals, ours bruns, vautours, loups, etc. »

43. (a) — S : yā° ; (b) — S : °rāga m° ; (c) — S : °naḥ xx ; (d) — S : xxxxx ś carāḥ pāli :

dātāro kodhanā krūrā
narā nāgā mah' iddhikā
bhavanti cāgino kodhā
dappā ca garuḷ' issarā.

La correspondance entre le pāli et le tib. est si étroite qu'on peut restituer la lacune de S avec une absolue certitude :

gtoṅ	źin	khro	daṅ	dregs pa	yis	
cāg-	ino	krodh[ā]		dapp-	ā	ca
tyāg-	inaḥ	krodh[ād]		darp-	āc	ca.

Noter le maintien en pāli de la forme sanskrite krūra, au lieu de la forme habituelle kurūra.

44. Le sanskrit complété d'après le pāli :

kataṃ yaṃ pāpakaṃ kammaṃ
mānasādikam attanā
tiracchānesu jāyante
tena taṃ parivajjaye ‖

(d) — B : tasmā taṃ pi vivajjaye.

Au début de S (b) restituer peut-être svayaṃ°, pāli attanā (le tib. répond par raṅ gi « soi-même »). Dans toute cette « Voie » des animaux le chin. s'écarte trop des autres versions pour être de grand secours à leur sujet.

42. Après leur mort les hommes irascibles et les avares renaissent tigres, chats, chacals, ours, vautours, loups et autres animaux carnivores.

43. Les hommes libéraux [mais] irascibles et cruels deviennent des Nāga à la grande puissance magique ; les hommes généreux [mais qui cèdent à] la colère et à l'orgueil [deviennent] de ce fait Garuḍa royaux.

44. L'acte pervers, de voix, de corps ou d'esprit, dont [chacun] se rend coupable, fait renaître [les coupables] comme animaux : évite-le donc absolument.

Fin de la section des Animaux.

bhakṣyabhojyā[pahartāro
ye cāpy utthānavarjitāḥ
bhavanti kuṇapāhārāḥ
Pretās te kaṭa]pūtanāḥ ‖ 45 ‖
viheṭhayanti ye bālān
vañcayanty api tṛṣṇayā
te'pi garbhamalāhārā
jāyante ka[ṭapūtanāḥ] ‖ 46 ‖
[hīnācārātidīnāś ca
mātsarā nityalobhinaḥ
ye narāḥ pretya jāyante
Pretā]s te galagaṇḍakāḥ ‖ 47 ‖
dānaṃ nivārayaty eva
na ca kiñ cid dadāti yaḥ
kṣutkṣāmo'sau mah[odara]ḥ
Pretaḥ śūcimukho bhavet ‖ 48 ‖

45. Le sanskrit restitué d'après le pāli :

khajjabhojjāpahattāro
ye hi uṭṭhāṇavajjitā
bhavanti kuṇapāhārā
petā te kaṭapūtanā ‖

(b) — B : ye janā dānavajjitā.

C glose uṭṭhāna par hitajjhāsaya (skr. hita-adhyāśraya) « application au bien ». C'est un terme technique dont Feer manque le sens quand il traduit « ceux qui enlèvent aux autres leur nourriture et les dépouillent de ce qui les élève... ». L'acception courante de uṭṭhāna n'est d'ailleurs pas « élévation » mais « activité, énergie » (= viriya, skr. vīrya), de ud-sthā- « se lever, partir, être actif, agir », e.g. Mhvtp. 6642 uttiṣṭhati = 起矣 « se mettre debout, entreprendre ».

47. Le pāli est :

hinācārātihīnā ca
maccharā niccalobhino
ye narā pecca jāyante
petā te galagaṇḍakā

Ce vers d'après M. 1 ; il manque à M. 2 et B ; F et M. 1 (d) — °galakaṇṭakā.

La mauvaise lecture de son ms. a fait traduire le dernier mot par Feer : « [Preta] avec des épines dans la gorge », au lieu de « goîtreux ». En regard de pāli atihīnā, le tib. a śin tu źum... = atidīnā ou atilīna « très vil, très poltron » (dīna et līna sont pratiquement de même sens en pāli) : on a suivi cette indication pour la restitution de S (a).

48. (d) — S : °śūcām°.

Dans son remarquable mémoire sur la classe des Preta, *die Gespenstergeschichten des Petavatthu*, p. 26, M. Stede cherche l'explication de la boursouflure de ces Preta au gros ventre dans le gonflement cadavérique provoqué par la décomposition des entrailles. Il cite à l'appui de son opinion un passage du Vimāna Vatthu (texte relativement tardif dans l'en-

45. Ceux qui dérobent les diverses espèces d'aliments et manquent d'énergie [pour bien faire] renaissent [parmi] les fantômes nommés Kaṭapūtana, mangeurs de cadavres.

46. Les gens qui maltraitent les enfants et qui par cupidité les trompent, ce sont ceux-là qui renaissent Kaṭapūtana, avec l'ordure de la délivre comme [seul aliment].

47. Les hommes bas et entièrement vils, les avares, les insatiables renaissent après leur mort Preta goîtreux.

48. Celui qui empêche [les autres] de donner et ne fait lui-même aucun don devient un fantôme famélique avec un ventre énorme et une bouche [comme le trou d'une] aiguille.

semble canonique), II, 16 : catutthe divase sarīraṃ uddhumāyi navāhi dvārehi puḷuvakā paggharimsu « le quatrième jour, le cadavre se ballonna et par les neuf ouvertures [yeux, oreilles, narines, bouche, anus, urèthre] un flot de vers s'en échappa ». Le climat de l'Inde n'offrait que trop d'images de ce genre, d'ailleurs systématiquement reprises et cataloguées par le bouddhisme, auquel elles ont fourni les articles d'une « méditation sur les impuretés » (aśubhabhāvanā, cf. Mahāvyutpatti, 1155-1164, tib : mi sdug pa bsgom pa, chin. 想醜惡 « méditer sur l'horrible » ; en pāli, dix asubhabhāvanā, cf. C. A. F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, 1900, p. 70 ; *Compendium of Philosophy*, p. 121, n. 6 ; aussi *Vinaya*, III, 68) : verdissement du cadavre, putréfaction, vers, gonflement, etc. La description des Preta [notamment des Kaṭapūtana, tib : lus srul po « Corps-pourri », cf. Mhvtp. 4758, 體臭者 « [démon] au corps puant », etc.] emprunte sans doute plusieurs traits à ce genre de spectacle. Toutefois est-ce le cas pour les Sūcimukha, sinon à l'origine, du moins tels qu'en sont venus à se les représenter des textes comme les ṢGK, la LPJÑ ou le SSU ? A ce niveau de la tradition, la description est visiblement mythique. Rien dans ces sources ne les met en rapport avec les horreurs du cimetière. Ils n'ont pas simplement un corps enflé : ils offrent un ventre « gros comme une montagne » et ce trait fabuleux est toujours joint à la mention d'une bouche « comme le trou d'une aiguille ». L'interprétation de M. Stede sépare au contraire les deux données, et n'attache aucun sens bien précis à la seconde, expliquée « tout bonnement » (ohne weiteres) par le fait que ces misérables créatures ayant perdu l'habitude de se servir de leur bouche, cet organe se serait atrophié — au moins symboliquement. Nous serions tenté de prendre la chose de façon différente. D'une manière générale, les Preta, consumés par la soif et la faim, sont dépeints subissant, sous toutes les formes imaginables, le « supplice de Tantale ». Tantôt l'eau des rivières tarit à mesure qu'ils s'avancent (Tôkyô, XIV, I, p. 74^{a}, col. 5 de la fin), tantôt, courant partout à la poursuite d'ordures et de crachats, ils n'en trouvent même pas (*ibid.*, p. 73^{a}, dern. col., 74^{b}, col. 4 de la fin), tantôt, comme nos Sūcimukha « Bouches en [chas] d'aiguille », ils rencontrent bien des aliments plus ou moins répugnants, mais l'exiguïté de leur orifice buccal ne leur permet pas de s'en nourrir. C : sūcimukhā petā ti ye petā thūlodarā dīghagīvā sūcichiddamukhā yadā bhojanam labhanti tadā mukhavivarassa atisukhumattā mukhena ajjhoharituṃ asakkontā kaṇṇachidena pavesanti na kiñ ci rasaṃ assādenti « le texte a *Preta à bouche en aiguille*. Ce sont des Preta au gros ventre, au long cou et à la bouche en chas d'aiguille. Lorsqu'il leur arrive de trouver à manger, l'extrême exiguïté de leur orifice buccal les met dans l'impossibilité d'avaler par la bouche. Alors [dans la frénésie de leur

dhanaṃ rakṣati vaṃśārthaṃ
na bhuṅkte na dadāti yaḥ
dattādāyī tataḥ Pretaḥ
śrāddhabhoktā sa jāyate ‖ 49 ‖

désespoir] ils s'enfoncent les aliments par le trou de l'oreille : mais ils n'en perçoivent pas [même] la moindre saveur ». C'est de là qu'il convient de partir, comme l'indique le choix même, constamment fait dans tous les textes, entre les deux qualifications : c'est celle de « bouche en [trou d'] aiguille » qui est retenue pour nommer cette classe de monstres ; « gros ventre » reste une désignation subsidiaire. Elle n'est qu'une circonstance aggravante : par un « trou d'aiguille », les Preta de cette catégorie ont à nourrir tout un gros ventre que tenaille la faim. La faim des Sūcimukha sera par conséquent proportionnée au volume du ventre qu'ils sont hors d'état de nourrir. S'il fallait voir dans ces imaginations à la fois morbides et naïves autre chose qu'un motif fabuleux, ce n'est pas au spectacle de la putréfaction cadavérique qu'il y aurait lieu de les rapporter, mais plutôt aux cauchemars ou impressions fébriles : i. e. au sentiment que certaines parties du corps enflent sans mesure, ou deviennent très petites ; tout cela rentrant dans le cycle bien connu des cauchemars où les organes, mains, etc., se trouvent, de manière ou d'autre, incapables de remplir leur office, alors qu'on en aurait le plus pressant besoin ; les fièvres étant communément attribuées à la possession par un démon, la connaissance des états psycho-pathologiques qu'elles suscitent peut éclairer de façon plausible certains aspects de la démonologie indigène : or la conception bouddhique des Preta hérite de cette démonologie, comme les ṢGK elles-mêmes suffisent à le démontrer.

49. Le pāli dans M. 1 :

dhanaṃ rakkhati vaṃsatthaṃ
na bhuñjati na deti ca
dattādāyī tato peto
laddhabhogī sa jāyate.

(a) F : dhanaṃ bhuñjati (lapsus) ; M. 2 et B, fragments dans C ; (d) — M. 1, M. 2, F : ladº ; B : siṭṭhabhº.

« [S'] il garde son bien pour sa descendance sans en jouir ni [rien] en donner, en raison de cela, il renaît Preta, prenant ce qu'on lui donne, et *consommant ce qu'il a obtenu [ainsi]. »

Les lettres la et sa sont constamment confondues par les scribes, tant birmans que cambodgiens. Feer conserve la lecture laddhabhogī, et traduit « ...[Preta] se rassasiant (avec voracité) de (tout) ce qu'il reçoit ». Mais C, confirmant S, impose la correction saddhabhº. Par ailleurs « se rassasier » était bien le dernier mot qui aurait dû venir à l'esprit de Feer au sujet des Preta, et sa glose « avec voracité » ne l'améliore pas. Corrélativement dattādāyin veut dire « qui n'obtient (litt. ne prend) que ce qu'on lui donne » (cf. dinnādāyin « ne prenant que ce qu'on lui donne », Dīgha nikāya, I, 4). C, dans M. 2 : dhanaṃ rakkhati vaṃsatthaṃ ti yo naro kulapaveṇipālanatthaṃ attano dhanaṃ rakkhati na bhuñjati na deti ca tato kammavipākato so paraloke dattādāyikehi parehi balikammādivasena [*sic* B ; M. 2 jalakº, peut-être par allusion à l'offrande d'eau dite pitṛtarpaṇa ?] dinnaṃ bhuñjamāno jīvati. saddhabhogīti [M. 2 : laddhaº, B : soṭṭhaº] saddho nāma [M. 2 : 1 addha ; B : sāṭṭha] brāhmaṇādayo mātāpitādīnaṃ matakāle divase māsasaṃvaccharesu [B : ºvase saṃvº] te uddissa puññāni karonti. tadā te petā āhāraṃ labhantīti vadanti. taṃ sandhāyāha saddhabhogī sa jāyatīti [M. 2 : lº ; B : siṭṭhābhogī pajāyanti] « [Le texte] dit : *il garde ses richesses à l'intention de sa race*. L'homme qui conserve son propre bien sans en jouir ni rien en donner, afin de perpétuer ses traditions familiales (sa lignée), celui-là, par la maturation de cet acte, lorsqu'il revient au monde (litt. « dans un autre monde » ; celui des Preta interfère partiellement avec le monde des hommes, cf. Stede, *Gespenstergeschichten*), vit en mangeant, avec les autres [Preta] « N'ayant-que-ce-qu'on-leur-donne » (dattādāyin), ce qui est donné à l'occasion de l'Offrande aux Mânes, etc. [sur *bali*, cf. *infra* ; B : l' « offrande d'eau »]. [Le texte] dit [ensuite] *nourri aux śrāddha*. Voici le sens de śrāddha. Les brāhmanes et les [gens des] autres [castes], quand leurs pères, mères et autres [parents] sont morts, accomplissent mensuellement et annuellement [B n'a que : annuellement], au jour anniversaire, des actes méritoires [puñña, essentiellement des dons] à leur intention spéciale (peut-être ceci engagerait-il à voir, au début de ce passage, un ablatif de but ou d'attribution dans parehi, et à corriger ºkammādivasena en : ºkammadivase « au jour du bali » ?). A ces occasions les Preta obtiennent des aliments. C'est [du moins] ce que disent [ces brāhmanes], et c'est à quoi [notre texte] fait allusion en disant : il renaît nourri aux śrāddha ».

49. Celui qui, sans en jouir ni en donner réserve sa richesse à l'intention de sa descendance, renaît de ce fait fantôme nourri d'oblations funéraires : il [n']obtient [que] ce qui lui est donné [à cette occasion].

Les pratiques brāhmaniques dont il est ici question sont de trois espèces.

1º Bali. Les rituels domestiques (Gṛhya sūtra) font une obligation au maître de maison (gṛhapati) de procéder journellement à cinq « Grandes Offrandes » (mahāyajña). La seconde est le Bhūtayajña, « Sacrifice à tous les êtres » ; c'est là le bali par excellence, où les oblations, au lieu d'être consommées dans le feu, sont de préférence répandues sur le sol. La troisième offrande, Pitṛyajña est adressée « Aux Mânes » [Pitṛ : âmes, objet d'un culte familial régulier. Les Preta — les « Trépassés » en général — sont spécialement des âmes privées de ces secours. Pour les bouddhistes, il n'y a que des Preta : les sacrifices aux Mânes ne sauraient rien ajouter à ce que leur vaut leur karman]. Au Pitṛyajña, les restes, aspergés d'eau, de l'offrande « à tous les Êtres », sont lancés vers le Sud, région traditionnelle des Mânes.

2º Sacrifices périodiques : mensuels (nouvelle lune) ou saisonniers — ils relèvent tant du rituel domestique que du rituel solennel des Śrauta sūtra (piṇḍapitṛyajña).

3º Sacrifices occasionnels : en relation avec les événements de la vie familiale : naissances, mariages, etc. Les Pères (pitṛ) se voient réserver une part dans les repas cérémoniels donnés en ces circonstances.

Le tib. offre quelques variantes d'une collection à l'autre. T 1 et T 2 (éd. noire) :

gaṅ źig spyod daṅ sbyin mi byed
rigs kyi don du nor bsruṅ na
de ni yi dags mchun gtor spyod
śin tu sa bsṅos za der skye'o ‖

(b) — 0. 1, 2 (éd. rouge) ºsruṅº ; (c) — T. 1, 2, 0. 1, 2 : ºmchan gtorº ; (d) — 0. 1 peu lisible : śin tu bsṅos sa der skye'o (?) ; 0. 2 : śi dus bsṅos za der skye bo.

« Celui qui sans en jouir ni en donner conserve ses richesses au bénéfice de sa lignée renaît en conséquence parmi les Preta nourris d'offrandes funéraires (bali, śrāddha) et qui mangent [des aliments] complètement moisis (?) par terre ».

Pour l'interprétation difficile du dernier pāda, rapprocher bsṅos des articles suivants dans Das : bsṅo ba « moisi, pourri » (Csöma), sa ṅos « argile, surface de la terre », sa sṅan « argile bleue », sṅo drogs « fange, boue bleuâtre ». Il est sans doute fait allusion au fait que les oblations étaient répandues sur le sol. Bsṅos serait le pf. de sṅo ba « verdir, bleuir » ; les aliments jetés par terre s'y salissent et y verdissent, i.e. moisissent. L'image évoquée

serait celle d'âmes errantes se précipitant sur des débris moisis, qui ont séjourné plus ou moins longtemps aux endroits où ont eu lieu des *bali*.

L'expression dattādāyin ne prenant (= n'obtenant) que ce qui est donné, appelle un bref commentaire. La stance telle qu'elle se lit dans S résume en quelques mots l'eschatologie commune et l'idéal du culte ancestral brāhmanique. Conservant son bien à ses descendants, plutôt que de pratiquer la charité, vertu fondamentale aux yeux du bouddhisme, le « maître de maison » (gṛhapati) leur fournit ainsi de quoi l'entretenir à l'état de Pitṛ. Śrāddhabhoktṛ « nourri aux śrāddha » consacrerait l'efficacité du rite, surtout si l'on comprend comme Feer dattādāyin en ce sens que les « trépassés » prendraient « tout ce qu'on leur donne » (pour s'en rassasier « avec voracité » !). Jouir dans l'autre monde de ce que leurs descendants sont rituellement tenus de leur fournir (bali, śrāddha) était tout ce qu'ambitionnaient les sacrifiants brāhmaniques. Les ṢGK bouddhiques confirmeraient-elles leurs pratiques ? Fa t'ien a bien senti la difficulté. Il modifie son texte du tout au tout. Il ne s'agit plus chez lui que d'une avarice et d'une cupidité extrêmes, qui incitent les hommes à conserver leurs biens « comme la prunelle de leurs yeux », et les détournent d'en distribuer la moindre parcelle aux pauvres, au Buddha, à ses Saints, aussi bien que d'en jouir eux-mêmes ou d'en laisser profiter leurs parents. De l'énoncé du châtiment, le mot même de śrāddha disparaît : ce châtiment est de « renaître parmi les Preta [qui ne se sustentent qu'en] buvant l'eau où le riz a cuit 漿 [et encore qui restent] longtemps sans en rencontrer ». Je tch'eng répond à B : siṭṭha = śiṣṭa « [nourris de] restes » : 殘 弃 « restes, lie », ce qui se rapproche de la petite scène décrite par le tib. Le détour de Fa t'ien est inutile et la stance sanskrite contient implicitement les précisions qu'ont cru devoir apporter les autres traducteurs. Il suffit de se reporter au principe des rites brāhmaniques pour comprendre, plus adéquatement que Feer, ce que signifie l'assertion que les Preta « nourris aux śrāddha » prennent ou obtiennent *exactement* « ce qui est donné ». Les cultes ancestraux prétendent en effet faire obtenir aux Mânes tout autre chose que ce qui leur est matériellement donné. Ce sont des restes qu'on leur réserve, mais les restes d'un sacrifice. Ces reliefs sont donc chargés, selon la doctrine « hérétique », d'une efficace surnaturelle et c'est de la vertu du sacrifice, non de la quantité des reliefs, que dépend l'abondance dont jouiront les Pitṛ : force multiplicative que S. Lévi appelle très justement le « coefficient de nourriture posthume » (*La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇa*, 1898, p. 95). S. Lévi arrive à cette définition à propos de Śatapatha brāhmaṇa X, 1, 5, 4 : « si l'on a offert l'oblation quotidienne au feu, dans l'autre monde on mange le soir et le matin ; telle est la valeur nutritive attachée à ce sacrifice. Si l'on a offert les sacrifices de la nouvelle lune et de la pleine lune, on mange tous les demi-mois ; tous les 4 mois si on a offert les sacrifices des 4 mois... si l'on a élevé un autel du feu en briques [selon le cérémonial compliqué de l'agnicayana], on mange à volonté tous les 100 ans ou non. » Le contexte brāhmanique rend très certain que parmi ces divers « fruits » du sacrifice le dernier est le plus envié : il ne s'agit pas de « trouver à manger » soit tous les jours, quinzaines... ou siècles, mais de la périodicité avec laquelle revient la faim (« la faim, c'est la Mort »), une fois épuisée l'alimentation fournie par le sacrifice précédent. L'oblation quotidienne, projetée dans l'autre monde, ne mène l'âme du sacrifiant que jusqu'au lendemain ; le sacrifice bi-mensuel la nourrit pour 15 jours, etc. C'est là qu'apparaît, avec sa force multiplicative, le « coefficient de nutrition » : on peut le reporter aux oblations et sacrifices, non plus accomplis par le mort, jadis, au temps où il était un vivant, mais par ses descendants, à son intention. Chaque sacrifice, selon sa nature, multiplie diversement l'effet nutritif des quelques débris matériellement affectés aux Mânes. Il faut tenir compte de ces formes brāhmaniques pour entendre exactement la kārikā 49. Elle n'est point entachée d'une inexplicable complaisance à l'endroit de la doctrine brāhmanique du sacrifice. Bien au contraire : elle la condamne avec d'autant plus de pertinence qu'elle la connaît mieux et la pénètre à fond. Son assertion, que les Preta (ces prétendus Pitṛ) obtiennent exactement

ce qu'on leur donne (dattādāyin), éclairée par les traducteurs, selon lesquels ils reçoivent des débris ou détritus et rien de plus, nous semble correspondre à une manière volontairement réaliste de se représenter le rite, en niant tout « coefficient de multiplication ». C'est une position qui est bien dans la ligne de l'orthodoxie ancienne ; le bouddhisme canonique lui doit quelques-unes de ses attitudes polémiques les plus efficaces. On y saisit là sur le vif une modalité de la pensée indienne souvent méconnue par les interprètes européens. Le brāhmane jette vers le Sud des miettes arrosées d'eau. Il offre cependant un banquet aux ombres. C'est que pour lui ce monde ou cette apparence de monde matériel compte peu. Le rite le traverse et le transpose. La réalité dernière, c'est l'autre monde. Le nôtre n'est qu'occasion et prétexte à projeter dans cet autre milieu (surnaturel) les réalisations sacrificielles — vie glorieuse des Mânes, vie cosmique assimilée à un grand sacrifice, etc. — dont le point de départ est ici-bas l'exécution des rites. Mais le bouddhisme se donne au contraire pour un réalisme, et nous avons montré ailleurs qu'historiquement il est en vérité un réalisme, au sens que prend ce mot dans l'enchaînement des faits indiens, entre le védisme finissant des Upaniṣad et la montée de l'hindouisme de bhakti (*Barabudur*, p. *186 sq.) : c'est le réalisme du karman. Pour le bouddhisme ancien, tout est réel, comme rétribution, et cette réalité compose un monde empirique pratiquement débarrassé de toute contingence, avec une rigueur positive qui n'a plus rien de métaphysique. Le Maître a vu les choses comme elles sont (yathābhūtam) et ses disciples s'efforceront de l'imiter. Cela comporte toute une théorie constructive : la cosmologie rétributrice des ṢGK en témoigne par elle-même. Mais cela demande aussi, et réciproquement permet, une intuition réaliste de tous les événements observables. Le bouddhiste compte les miettes que le sacrifiant hérétique a projetées sur le sol. Il les dépouille de tout prestige superstitieux. Il se tient ainsi assuré de ce que la troupe famélique des Preta trouvera quantitativement sur le sol : tout juste ce qui y est. D'autre kārikā peindront ces malheureux courant après des immondices, se jetant dessus et ne s'en pouvant même rassasier — par exemple quand leur bouche est à peine grande comme un trou d'aiguille. Ici voyons-les se battre pour saisir dans la poussière et la terre les détritus d'une offrande. La loi du karman rencontre une application éloquente dans la kārikā ainsi comprise. Les avares, d'un style très spécial, au châtiment desquels elle pourvoit, ont laissé des biens à leurs descendants. C'est un don. Il aura sa récompense : les miettes. Les miettes seulement, car la fin égoïste qu'ils avaient poursuivie gâte leur don dans le principe même, tandis que toute sur-efficacité karmique (il n'est pas question de sur-efficacité sacrificielle) lui est retirée, par le fait d'avoir eu pour bénéficiaires uniquement les descendants du mort, à l'exclusion de ces « récipients » (pātra) bénis que sont le Buddha, la Communauté ou les malheureux (et c'est ce qui donne tout son sens à l'insertion de ces trois termes par Fa t'ien dans la version révisée qu'il fournit de cette stance). Śrāddhabhoktṛ et dattādāyin doivent s'expliquer en fonction l'un de l'autre sous cette stricte loi de Rétribution. « Nourris aux Śrāddha », parce qu'un don entre toujours en ligne de compte, si gâté qu'il soit ; « [ne] recevant [que] ce qui est donné [matériellement] », de par la vue à la fois théorique et positive prise du fait rituel par le polémiste bouddhique. Il met en avant le système du karman, et il compte les miettes. C'est bien ce même réalisme dont Oldenberg a donné en passant une frappante illustration, tirée des Therīgāthā, 236 sq. : « A quoi bon encore ces bains grâce auxquels les Brāhmanes, souvent tout grelottant de froid, s'imaginent se laver de la faute de leurs mauvaises actions ? Alors toutes les grenouilles et les tortues devraient forcément aller au ciel, et les serpents d'eau et les crocodiles et tous les animaux aquatiques... Ce qu'il faut, c'est ne pas commettre les actions dont les Brāhmanes cherchent à se purifier dans l'eau, et ensuite ne pas être assez fou pour exposer son corps à la froidure » (*Le Buddha*[4], p. 193). Pour apprécier correctement la valeur doctrinale et pratique du bouddhisme ancien, il ne faut pas négliger ce que font ressortir cet exemple ou celui de la kārikā 49 : à savoir que cette foi s'est crue (et à

[yo paratthāpahār' iccho
datvā c'evānutappati
so gūthasemhavantānaṃ
Peto jāyati bhakkhako] || 50 ||
apriyaṃ vakti yaḥ krodhād
vākyaṃ marmāvaghaṭṭanam
bhavaty ulkāmukhaḥ Pretaḥ
sa ciraṃ tena karmaṇā || 51 ||

certains égards à bon droit) en possession d'une règle théorique, celle du karman, réduite à un minimum de théorie, et propre à dissiper les nuages métaphysiques pour donner enfin sur les choses réelles une vue directe et positive. On notera en même temps, pour l'histoire de notre texte, la familiarité avec les us et coutumes brāhmaniques dont ce passage témoigne : preuve d'ancienneté, comme le montre la difficulté qu'ont eue les traducteurs à saisir un point de polémique commandé par l'intelligence approfondie du rite hérétique, de ses ressources et de ses faiblesses.

50. Ce vers manque dans S, M. 2 et B. Le pāli d'après M. 1. Tib :

gaṅ źig gźan gyi nor 'phrog 'dod
byin nas 'gyod par byed pa de
śi nas mchil ma skyugs pa la
za bar byed pa'i yi dags skye ||

(c) — θ. 1 °skyags°.

Leçon identique au pāli sauf que T, 1. 2 et θ. 2 gardent « crachats, matières vomies » (mchil ma, skyugs pa) et perdent « excréments » que θ. 1 (peut-être par une simple erreur graphique) conserve au contraire (skyags pa), en perdant « matières vomies ». On pourrait restituer le sanskrit :

yaḥ parārthāpahār' icchur
datvā caivānutapyate
guthaśleṣmavāntānaṃ
Preto jāyati bhakṣakaḥ

51. (c) — suciraṃ°.

En (b) le ms. de Feer (M. 1) omet le niggahīta. Feer a coupé : vākyam ammāvaghatanaṃ, corrigeant (sans en avertir) °ghaṭṭ° (rac. ghaṭṭ- « secouer... blesser avec des paroles ») en °ghat° (rac. han- « tuer »), ce qui l'amène en fin de compte à son étrange contresens : « [celui qui prononce]... des paroles capables de causer la mort d'une mère » (amma, famil. = « maman »), que l'on est surpris de trouver cité sans rectification dans l'excellent mémoire de M. Stede). Mamma est évidemment pour le skr. marman « point vital, endroit sensible » [cf. PTSD mammaghaṭṭana « touchant un endroit sensible... (parole) de médisance »].

Le mimétisme de la rétribution est ici particulièrement instructif. La personnalité du coupable se projette du plan humain, où la faute a été commise, sur le plan surnaturel, où s'exerce le châtiment, et la forme ainsi suscitée, celle du Preta Ulkāmukha (litt. « bouche en torche »), n'est qu'une reproduction symbolique de la faute elle-même : la bouche d'où sortaient des paroles blessantes crache désormais des flammes. On est blessé par où l'on a blessé, et ce sont les médisances mêmes qui « reviennent » sous l'aspect d'un feu dévorant. Il semble que l'on puisse saisir la genèse de l'adaptation bouddhique. Notons d'abord que, parallèlement, les Preta à la bouche brûlée par des flammes ne sont pas restés inconnus aux théoriciens brāhmanisants de

50. Celui que la convoitise porte à dérober le bien d'autrui et qui regrette l'aumône qu'il a pu faire, naît fantôme nourri d'excréments, de crachats et de matières vomies.

51. Celui qui dit par colère une parole méchante, frappant au point sensible, devient pour longtemps, par l'effet de cet acte, un fantôme à la bouche qui flambe.

la rétribution, e.g. Manu XII. 71, où renaissent dans cette condition douloureuse les brāhmanes manquant à leur devoir [tandis que les Kṣatriya renaissent Kaṭapūtana, cf. *supra*, v. 45-46]. Le commentateur Kulluka glose ulkāmukha par jvālāmukha « bouche (ou : visage, le skr. mukha a les deux valeurs) en flammes ». Mais en dehors de ces illustrations bouddhiques et brāhmaniques de la Rétribution, le thème du démon noctivague vomissant du feu semble avoir été familier au folklore indien le plus populaire, antérieurement sans doute aux adaptations moralisantes des Codes et du bouddhisme. Qu'on se reporte, à cet égard, aux chapitres démonologiques de l'*Arthaśāstra*, ce « Traité de politique réaliste et d'administration » à l'usage des rois, qui sous ses déformations de parti pris et avec ses lacunes reste notre meilleure information sur l'Inde réelle, entre, disons le IIe siècle av. J.-C. et le IIIe ap. J.-C. (l'ouvrage attribué faussement à Cāṇakya, ministre de Candragupta — le grand-père d'Aśoka, et le contemporain d'Alexandre — tire son information de sources diverses pouvant couvrir cette période, bien qu'il n'ait été rédigé, selon toute vraisemblance, que vers le IIIe siècle de notre ère). Ce compendium du machiavélisme indien enseigne les moyens de simuler pratiquement le prodige : en cachant dans sa bouche une petite balle de bois évidée ou une racine creuse qui contiennent des matières ignées, l'opérateur « crache » du feu ou de la fumée (Arthaśāstra, éd. Shamashastry, Mysore, 1919, p. 417). Ce passage nous donne un aperçu des superstitions populaires touchant les démons « vomissant le feu » : car le texte recommande au prince l'envoi en pays ennemi d'agents secrets, rompus à ces pratiques, qui, de nuit, se feront passer pour des diables de ce type, semant l'inquiétude et la panique chez l'adversaire. Habillés de peaux de bêtes, vomissant le feu, ils auront ordre, par exemple, de déambuler la nuit autour de la capitale ennemie, en exécutant le prasavya, c.-à-d. le « tour à gauche » [« en laissant constamment l'objet à main gauche »], comme dans les rites funéraires, alors que le « tour à droite » (pradakṣiṇā) caractérise le rituel faste (pour les Dieux et les vivants). D'autres doivent se cacher sous les tertres des génies chtoniens et souffler le feu à travers des roseaux creux. D'autres encore hanteront les hautes branches d'un arbre et pousseront des cris effrayants. On complétera la mise en scène en disposant au pied de l'arbre un cadavre humain à demi dévoré par les bêtes. Signe lisible à tous et qui suffira à indiquer aux passants le caractère du démon de l'endroit. Ces artifices (on ne s'est sans doute pas toujours contenté de leur exposé académique) font revivre pour nous la démonologie indigène, et d'autant mieux que les siècles y ont apporté peu de modifications. On retrouverait auprès de tribus arriérées, et parfois plus haut dans l'ordre social, l'équivalent des superstitions sur lesquelles s'appuie l'Arthaśāstra.

La démarcation est assez mal tracée entre les esprits des morts malveillants et ces démons dont le sol, les arbres, les cours d'eau, les étangs, les montagnes, etc., sont infestés. En participant des deux, la notion de Preta, telle qu'elle se présente dans le système bouddhique (ou aussi, dans une certaine mesure, auprès du brāhmanisme, au moins depuis les Codes), reste donc conforme à l'ambiguïté de ses antécédents ethnographiques.

L'Arthaśāstra, avec l'arrière-plan qu'il implique, éclaire l'identification bouddhique des « Trépassés » ou de certaines catégories de Trépassés, avec les démons des vieilles légendes

kurute kalahaṃ yas tu
niṣkṛpaḥ krūramānasaḥ
k.mikīṭapataṅgādaḥ
Preto 'sau kṣobhito bhavet ‖ 52 ‖

populaires, crachant le feu et se repaissant de cadavres. Nos Kārikā acceptent là une fois de plus le tableau de l'Inde réelle, où le pré-bouddhique et le non-bouddhique ne sont séparables du bouddhisme que par une convention philologique, trop souvent reçue par nous comme une donnée de l'histoire. On commence à discerner que cette acceptation n'est pas restreinte aux institutions de la société humaine (théorie de la royauté, cycle de l'héritage, etc.), mais comprend une partie importante du surnaturel — ce complément obligé de la « nature », dont il n'est pas aisé, en ces matières, de le distinguer. Mais le tout est significativement réinterprété à la lumière des idées nouvelles. Les anciens thèmes folkloriques seront désormais subordonnés à la stricte règle de la correspondance rétributive : ils en illustreront les circonstances, d'une façon minutieuse, souvent un peu forcée, et parfois franchement puérile. On a lancé des paroles méchantes : on crache du feu ; celles-là ont blessé autrui, celui-ci vous brûle. Ainsi le même motif ne dénote plus une puissance, mais un châtiment (comparer les Preta du v. 50, qui pour être jadis *revenus* sur un bon mouvement, en regrettant d'avoir fait l'aumône, sont contraints de *ravaler* des crachats et matières vomies !). Le caractère redoutable des démons dévorant les cadavres devient le supplice des Preta qui n'ont plus d'autre aliment (v. 45 : punition de ceux qui ont volé de la nourriture, etc.). En même temps que la démonologie s'est trouvée transportée sur le plan de la Transmigration, ces correspondances très élaborées ou naïves des « actes » et des « fruits » ont donc servi à moraliser le folklore. C'est là ce qui donne tout son sens au fait que les données superstitieuses entrevues à travers l'Arthaśāstra reparaissent au complet dans nos Kārikā « moralisantes », aussi bien que dans les Jātaka, les Avadāna, le Petavatthu, le Vimānavatthu, etc.

La stance consacrée aux Preta « nourris aux Śrāddha » nous a permis de constater que les SGK ne laissent pas d'avoir une connaissance assez précise des rites brāhmaniques. Ce sont à présent les croyances vulgaires, sans doute anāryennes pour une bonne part, que ce texte utilise en les adaptant à l'enseignement nouveau. Des anciens démons, plus ou moins en rapport avec les âmes défuntes, on fait de misérables Preta. Les caractères ou attributs restent, en un sens, les mêmes ; mais ce qu'ils traduisent est tout différent. Les Preta de cette catégorie sont à peine plus qu'une ombre des personnages dont ils prolongent la tradition au sein du bouddhisme. M. Stede a bien mis en relief l'impuissance et la faiblesse de ces êtres peu colorés et pour ainsi dire sans chair. « Il s'agit toujours [dans le Petavatthu] de créatures poursuivies par la souffrance. Leur position par rapport aux hommes est invariablement d'être sous la dépendance de ces derniers, auxquels ils ne font point de mal, au sens où en font les revenants de nos contes, mais sans non plus leur rendre aucun service » (*op. cit.*, p. 39). Ils sont « faibles et las » (*ibid.*, p. 23, Petavatthu, III, 2, 3 ; IV, 10. 7, etc. ; cf. dans la version de Je tch'eng 匱乏鬼, 不劣鬼, 疲極鬼). On voit par ce biais le sens de la division qu'introduisent nos Kārikā entre le commun des Preta (catégorie à laquelle répond, en gros, le Petavatthu) et les Preta « aux grands pouvoirs magiques » (dont il est spécialement traité dans le Vimānavatthu). Les génies aériens du folklore, circulant dans des palais volants (vimāṇa), sont assimilés, nominalement, à des « Trépassés », leur châtiment se mêlant à une récompense — mélange produit par celui du bien et du mal dans l'« acte » antécédent. Mais réciproquement, les simples Trépassés (Ulkāmukha, etc.) se rapprochent de ces génies du folklore. Ces « revenants » prennent le caractère démoniaque — mais décoloré. Le bouddhisme a tendu de la sorte à uniformiser par les deux bouts ce chapitre essentiel de l'escha-

52. Quant à l'homme d'esprit cruel, impitoyable, qui suscite des querelles, c'est fantôme tremblant de peur qu'il deviendra, nourri de vers et d'insectes, aptères et ailés.

tologie. Les Preta de la première catégorie sont déjà des démons. Les génies de la seconde section seront encore des Trépassés, dont la nature toutefois change un peu, les qualifications folkloriques de puissance, nocivité, etc., et éventuellement de bienfaisance, reprenant en partie leurs droits.

Ces deux tendances sont très bien illustrées par les interprétations diverses auxquelles a prêté l'appellation *Ulkāmukha*. Le mot ulkā (pāli ukkā) désigne soit un météore enflammé (« feu tombant du ciel » = bolide, étoile filante, tib. skar mda, chin. 流星賊星, soit un flambeau, une torche, un brandon, une braise (tib. sgron ma, chin. 炬 « torche ») ce qui aboutit en pāli à l'acception « fournaise, forge ». Ulkāmukha pourra donc s'entendre ou bien d'êtres surnaturels dont la bouche (ou la figure) enflammée évoquera un météore incandescent ; ou bien de damnés dont des flammes brûlent la bouche. Points de vue très différents : dans le premier cas, l'insistance est sur l'apparition de ces créatures effrayantes — dans le second, on s'attache surtout à l'efficacité du karman, par laquelle est déterminée leur condition. Les Preta Ulkāmukha de Mahāvyutpatti 6900 sont dits en chinois : . . . 星箭面 « [Preta] au visage pareil à une flèche incendiaire ». Cette traduction évoque un emploi technique, signalé aussi en tibétain par Das, s. v. skar mda'i gdoṅ [ṅam sna] : « flèche incendiaire ».

Et justement, de ces Preta trouant la nuit comme un trait enflammé, ou un brandon, ou un météore, on rapprochera un nouveau genre de faux-miracles décrit dans l'Arthaśāstra : celui des météores (ulkā). Il est prescrit d'attacher des brandons incandescents à la queue de paons, de hérons, d'oies sauvages, etc. Aux yeux du peuple crédule, ce seront les apparitions de météores (ulkādarśana). Le choix d'oiseaux pour la plupart aquatiques met à cet égard les « pluies de brandons » (ulkāpāta, cf. Mhvtp. 4390) en relation avec les météores flottant à la surface des eaux (*Arthaśāstra*, p. 417. Le Manuel de la Politique Réaliste fournit par ailleurs la recette d'un onguent phosphorescent, propre à donner au simulateur l'aspect d'un de ces démons au corps incandescent [p. 416, cf. p. 398, apparition d'un génie aquatique] que le Saddharmasmṛtyupasthāna connaît bien, et qu'il range, selon la conception bouddhique, parmi les Preta noctivagues (Tôkyô, XIV, 1, p. 76ᵃ, col. 9 sq. 夜熾燃諸餓鬼等 « démons affamés [= preta] qui flambent dans la nuit »).

Par contre, la notion moins populaire d'un feu brûlant la bouche médisante, par la stricte application de l'analogie rétributive, s'exprime dans tib. [yi dags] kha 'bar « [Preta] à la bouche qui brûle », ou dans C, décrivant comme suit les Preta *Agnijvālāmukha* : rattiñ ca divā ca aggijālā tesaṃ mukhato niggacchanti. tadā aggijālā tesaṃ otthaṃ jivhaṃ pi jhāpentā bahiddhā yojanāni dhāvanti « de nuit comme de jour des flammes sortent de leur bouche. Brûlant leur lèvre, leur langue, elles jaillent au dehors sur [plusieurs] lieues ». On se rapproche ainsi de pāli ukkā = fournaise. C réserve ce châtiment à ceux qui ont fait manger « aux samaṇa et brāhmaṇa », i.e. aux religieux éminents, des aliments trop chauds, acides ou de saveur brûlante. Voilà un cas où l'imagination a été plutôt guidée par le principe d'analogie karmique que par celui d'une rétribution raisonnable.

52. (d) pāli : peto so jotiko bhave. Tib. me 'bar ba répond à jotiko « enflammé ». Je tch'eng est plus près de la lecture de S : 疲極 « épuisé, à la limite de la fatigue » est comparable à kṣobhita « secoué, agité », ce qui tend d'une part vers l'acception « harrassé », proche du chinois, et d'autre part vers la valeur « terrifié ». Fa t'ien s'écarte : il reproduit la mention des reliefs du sacrifice (cf. *supra*, v. 49), seule nourriture de certaines catégories de Preta et y ajoute encore le thème des Preta nourris de vomissements, etc.

kurute kalahaṃ yas tu
niṣkṛpaḥ krūramānasaḥ
k.mikīṭapataṅgādaḥ
Preto 'sau kṣobhito bhavet || 52 ||

populaires, crachant le feu et se repaissant de cadavres. Nos Kārikā acceptent là une fois de plus le tableau de l'Inde réelle, où le pré-bouddhique et le non-bouddhique ne sont séparables du bouddhisme que par une convention philologique, trop souvent reçue par nous comme une donnée de l'histoire. On commence à discerner que cette acceptation n'est pas restreinte aux institutions de la société humaine (théorie de la royauté, cycle de l'héritage, etc.), mais comprend une partie importante du surnaturel — ce complément obligé de la « nature », dont il n'est pas aisé, en ces matières, de le distinguer. Mais le tout est significativement réinterprété à la lumière des idées nouvelles. Les anciens thèmes folkloriques seront désormais subordonnés à la stricte règle de la correspondance rétributive : ils en illustreront les circonstances, d'une façon minutieuse, souvent un peu forcée, et parfois franchement puérile. On a lancé des paroles méchantes : on crache du feu ; celles-là ont blessé autrui, celui-ci vous brûle. Ainsi le même motif ne dénote plus une puissance, mais un châtiment (comparer les Preta du v. 50, qui pour être jadis *revenus* sur un bon mouvement, en regrettant d'avoir fait l'aumône, sont contraints de *ravaler* des crachats et matières vomies !). Le caractère redoutable des démons dévorant les cadavres devient le supplice des Preta qui n'ont plus d'autre aliment (v. 45 : punition de ceux qui ont volé de la nourriture, etc.). En même temps que la démonologie s'est trouvée transportée sur le plan de la Transmigration, ces correspondances très élaborées ou naïves des « actes » et des « fruits » ont donc servi à moraliser le folklore. C'est là ce qui donne tout son sens au fait que les données superstitieuses entrevues à travers l'Arthaśāstra reparaissent au complet dans nos Kārikā « moralisantes », aussi bien que dans les Jātaka, les Avadāna, le Petavatthu, le Vimānavatthu, etc.

La stance consacrée aux Preta « nourris aux Śrāddha » nous a permis de constater que les ŚGK ne laissent pas d'avoir une connaissance assez précise des rites brāhmaniques. Ce sont à présent les croyances vulgaires, sans doute anāryennes pour une bonne part, que ce texte utilise, en les adaptant à l'enseignement nouveau. Des anciens démons, plus ou moins en rapport avec les âmes défuntes, on fait de misérables Preta. Les caractères ou attributs restent, en un sens, les mêmes ; mais ce qu'ils traduisent est tout différent. Les Preta de cette catégorie sont à peine plus qu'une ombre des personnages dont ils prolongent la tradition au sein du bouddhisme. M. Stede a bien mis en relief l'impuissance et la faiblesse de ces êtres peu colorés et pour ainsi dire sans chair. « Il s'agit toujours [dans le Petavatthu] de créatures poursuivies par la souffrance. Leur position par rapport aux hommes est invariablement d'être sous la dépendance de ces derniers, auxquels ils ne font point de mal, au sens où en font les revenants de nos contes, mais sans non plus leur rendre aucun service » (*op. cit.*, p. 39). Ils sont « faibles et las » (*ibid.*, p. 23, Petavatthu, III, 2, 3 ; IV, 10. 7, etc. ; cf. dans la version de Je tch'eng 匱乏鬼, 不劣鬼, 疲極鬼). On voit par ce biais le sens de la division qu'introduisent nos Kārikā entre le commun des Preta (catégorie à laquelle répond, en gros, le Petavatthu) et les Preta « aux grands pouvoirs magiques » (dont il est spécialement traité dans le Vimānavatthu). Les génies aériens du folklore, circulant dans des palais volants (vimāṇa), sont assimilés, nominalement, à des « Trépassés », leur châtiment se mêlant à une récompense — mélange produit par celui du bien et du mal dans l'« acte » antécédent. Mais réciproquement, les simples Trépassés (Ulkāmukha, etc.) se rapprochent de ces génies du folklore. Ces « revenants » prennent le caractère démoniaque — mais décoloré. Le bouddhisme a tendu de la sorte à uniformiser par les deux bouts ce chapitre essentiel de l'eschatologie. Les Preta de la première catégorie sont déjà des démons. Les génies de la seconde section seront encore des Trépassés, dont la nature toutefois change un peu, les qualifications folkloriques de puissance, nocivité, etc., et éventuellement de bienfaisance, reprenant en partie leurs droits.

52. Quant à l'homme d'esprit cruel, impitoyable, qui suscite des querelles, c'est fantôme tremblant de peur qu'il deviendra, nourri de vers et d'insectes, aptères et ailés.

Ces deux tendances sont très bien illustrées par les interprétations diverses auxquelles a prêté l'appellation *Ulkāmukha*. Le mot ulkā (pāli ukkā) désigne soit un météore enflammé (« feu tombant du ciel » = bolide, étoile filante, tib. skar mda, chin. 流星賊星, soit un flambeau, une torche, un brandon, une braise (tib. sgron ma, chin. 炬 « torche ») ce qui aboutit en pāli à l'acception « fournaise, forge ». Ulkāmukha pourra donc s'entendre ou bien d'êtres surnaturels dont la bouche (ou la figure) enflammée évoquera un météore incandescent ; ou bien de damnés dont des flammes brûlent la bouche. Points de vue très différents : dans le premier cas, l'insistance est sur l'apparition de ces créatures effrayantes — dans le second, on s'attache surtout à l'efficacité du karman, par laquelle est déterminée leur condition. Les Preta Ulkāmukha de Mahāvyutpatti 6900 sont dits en chinois : ... 星箭面 « [Preta] au visage pareil à une flèche incendiaire ». Cette traduction évoque un emploi technique, signalé aussi en tibétain par Das, s. v. skar mda'i gdoṅ [ṅam sna]: « flèche incendiaire ».

Et justement, de ces Preta trouant la nuit comme un trait enflammé, ou un brandon, ou un météore, on rapprochera un nouveau genre de faux-miracles décrit dans l'Arthaśāstra : celui des météores (ulkā). Il est prescrit d'attacher des brandons incandescents à la queue de paons, de hérons, d'oies sauvages, etc. Aux yeux du peuple crédule, ce seront les apparitions de météores (ulkādarśana). Le choix d'oiseaux pour la plupart aquatiques met à cet égard les « pluies de brandons » (ulkāpāta, cf. Mhvtp. 4390) en relation avec les météores flottant à la surface des eaux (*Arthaśāstra*, p. 417. Le Manuel de la Politique Réaliste fournit par ailleurs la recette d'un onguent phosphorescent, propre à donner au simulateur l'aspect d'un de ces démons au corps incandescent [p. 416, cf. p. 398, apparition d'un génie aquatique] que le Saddharmasmṛtyupasthāna connaît bien, et qu'il range, selon la conception bouddhique, parmi les Preta noctivagues (Tôkyô, XIV, 1, p. 76°, col. 9 sq. 夜熾燃諸餓鬼等 « démons affamés [= preta] qui flambent dans la nuit »).

Par contre, la notion moins populaire d'un feu brûlant la bouche médisante, par la stricte application de l'analogie rétributive, s'exprime dans tib. [yi dags] kha 'bar « [Preta] à la bouche qui brûle », ou dans C, décrivant comme suit les Preta *Agnijvālāmukha* : rattiñ ca divā ca aggijālā tesaṃ mukhato niggacchanti. tadā aggijālā tesaṃ otthaṃ jivhaṃ pi jhāpentā bahiddhā yojanāni dhāvanti « de nuit comme de jour des flammes sortent de leur bouche. Brûlant leur lèvre, leur langue, elles jaillent au dehors sur [plusieurs] lieues ». On se rapproche ainsi de pāli ukkā = fournaise. C réserve ce châtiment à ceux qui ont fait manger « aux samaṇa et brāhmaṇa », i.e. aux religieux éminents, des aliments trop chauds, acides ou de saveur brûlante. Voilà un cas où l'imagination a été plutôt guidée par le principe d'analogie karmique que par celui d'une rétribution raisonnable.

52. (d) pāli : peto so jotiko bhave. Tib. me 'bar ba répond à jotiko « enflammé ». Je tch'eng est plus près de la lecture de S : 疲極 « épuisé, à la limite de la fatigue » est comparable à kṣobhita « secoué, agité », ce qui tend d'une part vers l'acception « harrassé », proche du chinois, et d'autre part vers la valeur « terrifié ». Fa t'ien s'écarte : il reproduit la mention des reliefs du sacrifice (cf. *supra*, v. 49), seule nourriture de certaines catégories de Preta et y ajoute encore le thème des Preta nourris de vomissements, etc.

grāmakūṭo dadāty eva
yo dānaṃ pīḍayaty api
Kumbhāṇḍo vikṛtākāraḥ
pūjyamānaḥ sa jāyate ‖ 53 ‖
nirdayāḥ prāṇino ghnanti
bhakṣyārthaṃ ye dadaty api
bhakṣyabhojyāni te 'vaśyaṃ
labhante pretya Rākṣasāḥ ‖ 54 ‖
gandhamālyaratā nityaṃ
mandakrodhāḥ pradāyakāḥ
Gandharvāḥ pretya jāyante
devānāṃ ratihetavaḥ ‖ 55 ‖
krodhanaḥ piśunaḥ kaś cid
arthārthaṃ yaḥ prayacchati
sa Piśācaḥ praduṣṭātmā
jāyate vikṛtānanaḥ ‖ 56 ‖
nityaṃ praduṣṭāś capalāḥ
parapīḍākarā narāḥ
saṃpradānaratā nityaṃ
Bhūtāḥ pretya bhavanti te ‖ 57 ‖
krūrāḥ kruddhāḥ pradātāraḥ
priyāsavasurāś ca ye
jāyante pretya Yakṣās te
krūrātmānaḥ surāpriyāḥ ‖ 58 ‖
mātāpitṛgurūn yānair
ye nayanti yathepsitam
vimānacāriṇo Yakṣā
jāyante te sukhānvitāḥ ‖ 59 ‖

53. (a) — S : °kūṭe° mais M. 1 (et M. 2 et B, dans C, °kūṭo°). Commentaire : yo gāmakūṭo dātā ca parapīḷako ca so kumbhaṇḍajātiko vikaṭākāro virūpo atha pūjālabhī ca hoti « le chef de village qui tout en étant libéral fait du mal aux gens, renaît dans l'espèce des Kumbhāṇḍa, [comme un démon] difforme, i.e. hideux, mais qui cependant obtiendra un culte ».

54. (a) — S : °thnanti ; (b) — °ktyā°. C : *yo ni[d]dayo pāṇake hantā* ti yo ni[k]karuṇo pāṇake bhakkhitum hantvā [*sic* M. 2 ; B : bhummiyā pakkhipitum hutvā] māretvā sayaṃ bhuñjati paresaṃ ca deti so pecca rakkhaso hoti [B : so maccharakkhe so ti, incohérent] « le texte dit : *celui qui sans pitié a tué des créatures*, c.-à-d. : celui qui, sans compassion, ayant tué, c.-à-d. ayant mis à mort des créatures pour les manger, ou bien les mange lui-même ou bien les donne aux autres, celui-là après sa mort devient un Rākṣasa ».

55. Correspondance littérale du skr., du pāli et du tib., sauf pour le dernier mot : ° 'gyur « cause », en tib., appuie skr. °hetavaḥ contre p. °[rati] vaddhanā.

53. Le chef de village qui se montre libéral, tout en pressurant par ailleurs [ses ressortissants] renaît Kumbhāṇḍa, [démon] à l'aspect difforme, mais qui ne laisse pas d'avoir droit à un culte.

54. Ceux qui abattent sans pitié des animaux, mais seulement pour les servir à manger [à d'autres gens], immanquablement, après leur mort, trouvent à boire et à manger, Rākṣasa [qu'ils sont devenus].

55. Ceux qui, faiblement enclins à la colère et donnant volontiers, ont fait leurs constantes délices des parfums et des guirlandes de fleurs, renaissent, après leur mort, comme Gandharva, pourvoyeurs des plaisirs divins.

56. Tout homme emporté, médisant, et qui ne donne jamais que pour des motifs intéressés, renaît Piśāca aux dispositions mauvaises, avec un visage difforme.

57. Les hommes qui font sans cesse souffrir [ceux qui les approchent, par leur] nature corrompue et inconstante, et qui cependant se plaisent en toutes occasions à distribuer des largesses, ceux-là, après leur mort, renaîtront Bhūta.

58. Ceux qui étaient cruels, emportés, libéraux et amis des boissons fortes renaissent Yakṣa, après leur mort, — [génies] cruels de nature et épris de boisson.

59. Ceux qui conduisent en voiture leurs parents et leurs maîtres partout où ceux-ci le désirent, renaissent [parmi les] Yakṣa circulant dans un palais [volant] et que le bonheur accompagne.

56. Arthārtham, effet de style, jouant sur les deux sens du mot artha (« avantage, profit » et « objet, but »), est rendu banalement en pāli par lobhārthaṃ « dans une intention intéressée, par cupidité » ; en tib. : dgos pa et °čhed, traductions littérales des deux valeurs du mot skr.

57. On vient de passer en revue des manières de donner entachées de faute : donner et empêcher les autres de donner [v. 53]; donner à manger aux gens les bêtes qu'on a tuées [v. 54]; donner, mais être sujet à des colères d'ailleurs peu graves [v. 55] ; donner, mais pour obtenir quelque chose en échange [v. 56]. Au vers 58 il sera de nouveau question de dons, lesquels, joints à l'ivrognerie, feront renaître leurs auteurs comme Yakṣa. Il est ainsi clair à tous égards qu'au v. 57 il s'agit aussi d'un karman « mixte », d'un don vicié, savoir, par l'esprit léger et corrompu joint à la libéralité. C'est donc à contresens que Feer traduit « [ceux qui] ne se plaisent qu'aux dons qu'on leur fait ».

58. M. 1, suivi par Feer, répond à skr. krūrātmanaḥ « d'esprit cruel » par ghorāhārā « [ils ont] une nourriture effrayante » (Feer). Les mss. de Phnom Penh, ordinairement peu utilisables à travers les copies dont nous disposons, conservent ici la bonne leçon : ghorācārā « à la conduite cruelle ». Le PTSD s. v. padātar a : « prodigue, gaspilleur », mais en ne renvoyant qu'à la présente stance, d'après Feer. Il n'y a pas lieu de conserver cette nuance péjorative. Le mot signifie normalement ici « libéral » (tib. sbyin byed « donnant »).

59. M. 1, suivi par Feer, lit en (d) : °sukhasaṃyuttā (skr. °sukhānvitāḥ) à corriger metri causa en °yutā (◡ — ◡ ⏓ ‖). La mention d'un char au début de la stance aura sans doute

tṛṣṇāmātsaryadoṣeṇa
pretya Pretā bhavanty amī
Yakṣādayaḥ śubhaiḥ kliṣṭair
atas tad parivarjayet ‖ 60 ‖

Pretakāṇḍaṃ samāptam

devāsuramanuṣyeṣu
dīrgham āyur ahiṃsayā
jāyate hiṃsayālpāyur
ato hiṃsāṃ vivarjayet ‖ 61 ‖
kuṣṭhakṣayajvaronmādā
ye cānye vyādhayo nṛṇām
bhavanti kṛtair bhūteṣu
vadhabandhanatāḍanaiḥ ‖ 62 ‖
yo hi hartā parasvānāṃ
na ca kiñ cit prayacchati
mahatāpi prayatnena
sa dravyaṃ nādhigacchati ‖ 63 ‖

suscité l'altération (rac. YUJ « attacher, atteler », au lieu de la racine YU « unir, attacher » ; la confusion n'est pas sans exemples : cf. uyyuta/uyyutta, etc.).

60. (d) — S : atas tan p°. En quatre lignes, c'est toute la théorie de l'acte et du fruit « mélangés ». Le pāli s'y est totalement mépris :

tanhāmaccheradosena
pecca petā 'subhehi tu
Yakkhādayo kiliṭṭhehi
tasmā taṃ parivajjaye ‖

Feer : « Le vice de la soif et de l'envie est cause qu'après la mort on est Preta à cause de ses vices. On devient Yakṣa, etc. (pour d'autres transgressions). Qu'on évite donc (les uns et les autres) ».

61. Sur ce vers, cf. *supra*, p. 179 sq.

62. Les maladies énumérées ici sont la lèpre (kuṣṭa, kuṭṭha, mje, 癩), la phtisie ou consomption (kṣaya, khaya, zad byed, 瘦 « maigreur »), les fièvres (jvara, jara, rims « peste, maladie infectieuse », 時疫 « épidémies [saisonnières] ») et la folie (unmādā, smyon [T. 2, 0. 1, 2, absurdement : smon = āśī « bénédiction »], Ch. 1 : « possession par les démons » 為鬼魅所著). Ch. 1 rapporte non à l'acte antécédent mais à la rétribution les « coups » (tāḍana) dont il est ici question : ... 王法捶打 « la Justice royale les frappe ».

63. Vers qui pose plusieurs problèmes. Le pāli et le tib. suivent exactement le skr. Voici le chinois :

[Ch.1] 若人於財利
勞役廣希求

60. Ces [diverses catégories d']hommes renaissent après leur mort soit comme Preta, en raison de leur faute, [à savoir, essentiellement,] convoitise et avarice ; soit comme Yakṣa et [autres génies], en raison de bonnes actions gâtées [par des fautes]. Qu'on se garde donc bien de tout cela.

Fin de la Section des Preta.

61. Chez les dieux, les Asura et les hommes, la durée de la vie est longue par [l'effet karmique] de l'abstention de violences ; pour en avoir commis, on [y] renaît avec une vie courte. Que l'on s'abstienne donc de toute violence.

62. La lèpre, la consomption, la fièvre, la folie et les autres maladies des hommes, viennent d'avoir frappé, attaché ou tué des créatures vivantes.

63. Qui ravit la propriété d'autrui et ne fait point du tout l'aumône a beau [une fois revenu au monde] déployer les plus grands efforts : il ne s'enrichit pas.

無少惠施心
後作守財鬼。

« Quand, plein de convoitise, on ne recule devant aucun effort pour [gagner] des richesses, sans [témoigner par ailleurs] du moindre esprit de libéralité, on devient par la suite génie gardien d'un trésor. »

[Ch.2] 雖不盜他財
纖毫不行施
悋惜廣慳貪
而為守財鬼。

« Bien que ne volant pas les biens d'autrui, si l'on ne pratique absolument pas la charité, [si l'on est] parcimonieux et plein de cupidité, alors on devient génie gardien d'un trésor. »

Ces deux traductions sont aberrantes : elles nous ramèneraient dans la « Voie » des Preta, alors que nous sommes dans celle des Hommes : la disposition des titres de chapitres, en chinois, confirme à cet égard ce qu'indique le plus simple examen des versions skr., p., et tib. Il est probable que les traducteurs en chinois (que la faute leur en incombe, ou aux copistes responsables de l'état de texte utilisé par eux) n'ont pas vu en (d) le signe de l'anusvara : ° et pris pour un *ma* le *na* de la négation soit : *dravyam adhigacchati, pour dravyaṃ nādhigacchati. Ils substituaient ainsi à la négation « il ne s'enrichit pas » l'affirmation contraire « il parvient à être à la tête d'une fortune ». Il fallait cependant que ce « fruit » fût une punition. Or le préfixe adhi° « vers, sur, à la tête de... » joint à des verbes de mouvement tels que GAM ou de préhension, tels que GRAH, désigne techniquement une prise en charge, une entrée

adattaṃ vittaṃ ādāya
dānāni ca dadāti yaḥ
sa pretya dravyavān bhūtvā
bhūyo bhavati nirdhanaḥ ‖ 64 ‖
yo na hartā na dātā ca
na cātikṛpaṇo naraḥ
kṛcchreṇa mahatā dravyaṃ
sthiraṃ so labhate dhruvam ‖ 65 ‖

en fonction, en particulier, sur le plan surnaturel, l'établissement d'un génie protecteur comme patron d'une maison, d'un village, ou gardien d'une porte, d'un trésor, etc. (cf. *Barabuḍur*, p. 269-70; Jātaka 481, éd. Fausböll, IV, p. 242 sq.). Guidés par l'analogie de la Voie des Preta, section des Preta « aux pouvoirs magiques », dont ils sortaient à peine, les traducteurs ont vu ici une allusion à ces petits dieux chtoniens (Yakṣa, etc.) gardiens de la fortune familiale et des trésors cachés dans le sol (e. g. dans l'argument du Khadiraṅgāra Jātaka, Fausböll, I, p. 226 sq.). Le pāda (c) : « même au prix des plus grands efforts », restait en l'air. Ch. 2 l'a supprimé. Ch. 1 l'a déplacé : Je tch'eng le rapporte à l'avidité avec laquelle l'homme destiné à renaître Yakṣa a, de son vivant, couru après la fortune. Enfin Ch. 2 (c) restitue (à l'encontre de Ch. 1, où le karman est entièrement mauvais) un « acte » mixte, en supposant devant hartṛ « ravisseur [du bien d'autrui] » une négation qui n'y est pas. C'était la seule ressource : car on ne pouvait guère prêter des antécédents de libéralité à un génie gardien de trésors. So dravyaṃ nādhigacchati « celui-là ne s'enrichit pas » est au contraire confirmé par p. dhanaṃ so nādhigacchati et par tib. rjas ni rñed par mi nus so « il est impuissant à acquérir de la richesse ». S'agit-il cependant d'un châtiment éprouvé dès cette vie, ou bien est-il reporté sur l'existence suivante ? Déjà, au vers précédent, il est permis de se demander si c'est dès cette vie ou dans une vie ultérieure que, selon la version de Ch. 1, le coupable est châtié (litt. « bâtonné ») par la justice royale. L'effet d'un acte, ou un acompte sur cet effet, peut intervenir dans le cours de la vie même où l'acte a été accompli, la justice du roi annonçant celle de Yama, Roi des Morts : car les deux sont de même nature, réalisant, conformément à la Loi (Dharma), l'efficacité du karman (cf. Cullaniddesa 304, III; Majjhima nikāya III, 181 « ...ceux qui commettent des actes répréhensibles étant ainsi châtiés dès ce monde-ci de façon appropriée, que dire de ce qui les attend dans l'autre monde ! », etc.). C'est malgré tout principalement sur les existences futures que se reporte la fructification des actes. La raison en est que par elle-même chaque naissance caractérise déjà en gros un lot de rétribution. Un destin se définit du dehors, par le niveau d'existence auquel on a été déterminé à accéder et qui détermine à son tour les conditions de l'existence qu'on y mènera. Il y a des *tables numériques* caractérisant les souffrances dans les divers enfers, ou bien les plaisirs dans les différents cieux (cf. déjà Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, IV, 3, 33). Une fois la « série » transmigrante insérée, pour une existence, en tel ou tel point du milieu cosmique « rétributif », de nouvelles actions pourront, à la rigueur, en faire un peu dévier le cours, atténuant en accroissant, soit la récompense, soit le châtiment, par une sorte d'arithmétique du plaisir et de la souffrance, sous la loi du karman (*supra*, p. 161 sq.). Mais l'état heureux ou malheureux reste déterminé au principal par le niveau de la prise de naissance (bhavotpatti).

La rétribution ne s'exercera donc pleinement qu'après la mort, une fois qu'elle aura été libre d'entraîner une naissance appropriée ; règle confirmée par son application au « cas-limite », celui des [cinq] actes « de rétribution immédiate » [ānantarika] : lorsqu'une action

64. Celui qui s'empare de biens qui ne lui sont pas donnés et qui, par ailleurs, distribue des dons, renaît après sa mort avec de la fortune, puis se retrouve sans un sou vaillant.

65. L'homme qui n'est ni voleur, ni donnant, sans se montrer non plus d'une avarice excessive, est sûr [dans une autre existence] d'acquérir [mais] au prix de grands efforts, une fortune durable.

est d'une gravité exceptionnelle (e.g. blesser le Buddha), elle interrompt soudain le cours de l'existence, changeant non plus subsidiairement mais au principal (comme nous venons de dire) l'état de rétribution, c.-à-d. la place dans le monde : tout d'un coup l'enfer s'ouvre, et le coupable y tombe (liste des péchés ānantarika, Vibhaṅga, 378). Mais la règle générale reporte à une autre vie la rétribution des actes, e.g. Aṅguttara nikāya, I, 134 « en quelque lieu qu'un homme revienne à l'existence, là se développe le fruit de ses actes [antérieurs] ». D'ailleurs ici le mot hartṛ « celui qui ravit [le bien d'autrui] » (pāli hāraka, tib. 'phrog ćiṅ) indique la *réalisation* du vol. On s'enrichira donc, et d'autant plus que l'on évitera de rien donner ; mais ce faisant on se préparera, pour plus tard, une vie de dénuement.

64. C : ...so paraloke dhanasampanno hutvā puna tasmi yeva attabhāve niddhano hoti yācakādhibhāvaṃ pappoti « ...celui-là, dans une autre vie [on notera cet emploi de *paraloke*, litt. « dans l'autre monde » ; l'expression doit s'entendre non cosmologiquement, mais en fonction de la transmigration : il s'agit en effet d'un fruit à recueillir dans la Voie, i.e. dans le *monde* des hommes, là même où l'acte a été commis. C'est donc simplement « l'autre monde par delà la mort », au sens où toute existence, et la nôtre même, est « l'autre monde » d'une vie antérieure : eschatologie par permutation circulaire, qui est celle de la Roue de la Naissance et de la Mort, non celle des étagements cosmiques] après s'être trouvé riche, ultérieurement, dans le cours de la même existence, il devient pauvre, arrivant à l'état de mendiant, etc. ». Feer n'a pas aperçu cette alternance, résultant d'un karman mixte : il reporte l'état de richesse à l'existence antérieure « [celui qui, etc...] peut avoir été riche autrefois ; après la mort, il renaît dépourvu de richesse. » Ce vers manque à Ch. 2. Par analogie avec le contresens signalé au vers précédent, Ch. 1 donne : « ...il tombe ensuite dans la Voie des Démons (鬼 « Preta ») : tantôt il a des biens, tantôt il perd tout. »

65. Le pāli répond exactement au skr. :

na hārako na dātā yo
na h' atikapaṇo jano
kicchena mahatā dabbaṃ
thiraṃ so labhate dhuvaṃ ‖

Note de Feer : « Texte : na h' adhikapaṇe ; le commentaire explique dhanātisayena kappano ». En fait le texte a bien atikapaṇo (skr. atikṛpaṇaḥ). Quant au commentaire, le voici, d'après M. 2 (que Feer a consulté, par exception, mais sans grand profit) : yo paradhanaṃ na harati na deti ca [i.e. svadh° na d°] na ati sayena kapaṇo [M. 2 kappano, B : so atisayena kampano] hoti so naro mahatā [sic B ; M. 2 mahanta°] dukkhena [B ajoute : thiraṃ] dhanaṃ vittaṃ adhigacchati « celui qui ne ravit pas le bien d'autrui mais n'est pas donnant, sans être [toutefois] avare à l'excès, cet homme, au prix de grandes peines, arrive à la richesse, c.-à-d. à la fortune [B : à une fortune stable] ». Feer a lu : dhanātisayena au lieu de ca na ātis°. Pour dhuvaṃ/dhruvam « assurément », faussement rapporté par lui à dabbaṃ (il en fait un adjectif doublant thiraṃ), cf. le v. 5 *supra*.

yo na hartā parasvānām
tyāgavān vītamatsaraḥ
ahāryaṃ vipulaṃ vittam
iṣṭaṃ so labhate naraḥ || 66 ||
āyurvarṇabalopetaḥ
śrīmān rogavivarjitaḥ
sukhī so jāyate nityaṃ
yo dadātīha bhojanam || 67 ||
salajjo rūpavān bhogī

66. Pāli (M. 1) :

hārako na paratthānaṃ
cāgavā vītamaccharo
ahāriyaṃ bahuṃ vittam
iddhaṃ so labhate naro ||

En (c) le ms. a °hu vi° ; le niggahīta améliore la scansion, sur le modèle du pāda skr. correspondant : ◡ — — ⏑ /

Le tib. est :

gaṅ źig gźan gyi nor mi 'phrog
gtoṅ daṅ ldan źiṅ ser sna spaṅs
mi de rjas ni mi 'phrogs pa
rgya čhen yid du oṅ ba 'thob ||

Ces deux versions sont calquées sur le sanskrit, sauf pour un ou deux mots qui seront discutés ci-dessous, une fois relevés les témoignages chinois.

[Ch. 1] 若人以淨財
離慳廣行施
得上妙飲食
所欲皆如意。

« Quand, s'abstenant de toute avarice, on pratique largement la libéralité, en donnant des choses excellentes, on obtient [dans une vie future] des aliments de la plus haute qualité : ce que l'on désire [vient] toujours à souhait. »

[Ch. 2] 不盜不貪瞋
守分而安住
美味施聖賢
彼得生人世。

66. L'homme libéral, exempt de toute avarice, qui ne s'empare pas de la propriété d'autrui, obtient [dans une autre existence] tous les biens qu'il peut souhaiter : considérables, et qu'il n'est au pouvoir de personne de lui ôter.

67. Il renaît béni par la fortune, exempt de maladies, doué de longévité, de beauté et de force, [en un mot] constamment heureux, celui qui en ce monde a donné de la nourriture en aumône.

68. Doué de beauté et de pudeur, riche en jouissances, de belle mine,

« Si l'on ne commet pas de vol, si l'on évite convoitise et colère, si l'on se tient paisiblement à sa place, sans transgressions, si l'on distribue aux Saints des aliments de bon goût, alors on obtient [dans la vie future] la condition humaine. »

L'acception ordinaire de matsara, pāli macchara (cf. mātsarya et macchariya, macchera) est « avarice » ou « envie » (Ch. 1 慳, tib. ser sna). Ch. 2 rend au contraire vītamatsara par « qui évite convoitise et colère », ce qui se rapproche du sens qu'a ce même composé e. g. dans Manu XI, 111, décrivant la pénitence dite du « service des vaches » : [on doit suivre pas à pas un troupeau, en s'arrêtant ou en marchant en même temps que les bêtes ; on s'applique à se dompter soi-même ; le pénitent restera « maître de soi » (niyata) et « exempt d'irritation » (vītamatsara), même s'il est retenu dehors sous la pluie, ou s'il voit les vaches dévaster ses propres récoltes sous ses yeux].

Rien dans Ch. 1 ne répond à ahārya : « que nul ne saurait ravir » ; par contre on y trouve la mention d'« aliments » de choix, dont le texte ne fait point mention ; sans doute y a-t-il sous cette variante quelque mauvaise lecture : āhāra « nourriture », āhārya « à manger », pour ahārya, p. ahāriya, tib. mi 'phrog « non susceptible d'être volé ». Le tib. traduit skr. iṣṭa « désiré, agréable » par yid du 'oṅ ba « agréable ». Pāli iddha (skr. ṛddha) « florissant, prospère », au lieu de la transcription normale iṭṭha = iṣṭa, évoque l'idée d'accomplissement magique, de fortune, au sens mythique du mot. Mais c'est surtout le parallélisme avec les vers précédents (vains efforts pour acquérir la richesse, richesse acquise au prix de grandes peines) qui donne toute sa valeur à la traduction de Je tch'eng (Ch. 1) « (richesses obtenues) à souhait » 如意. Cette expression, dénotant ici une abondance merveilleuse obtenue apparemment sans effort (mais en fait par ce que derrière cette bonne fortune interviennent les mérites et les efforts anciens), ne peut manquer d'évoquer le matériel magique de la réalisation des souhaits : la gemme merveilleuse 如意珠 (cintāmaṇi), l'arbre magique 如意樹 (kalpavṛkṣa), etc. Ce sont tous les accessoires des contes pré-bouddhiques, dont on continue par ailleurs à laisser la jouissance aux petits dieux aussi bien qu'aux grands dieux adoptés par le bouddhisme. Mais chez ces dieux, comme ici auprès des hommes, la réalisation de tous les souhaits procédera, selon la réinterprétation bouddhique, non, comme il semblerait, d'une Fortune magique ou d'un matériel merveilleux, mais bien du seul karman, cause cachée, partout active, sous le déguisement du « destin » et des dieux.

67. (c) — S : sukhī sa bhaven nityaṃ. Le tib. et le pāli suivent exactement le sanskrit, sauf en (b) où śrīmant fût devenu sirimant, rendant le pāda hypermètre ; aussi a-t-il été remplacé par dhīmant « intelligent, sage », non relevé dans le PTSD.

68. Succhāya (même forme en pāli) est traduit en chinois par 端嚴 « [maintien] droit et digne ». Feer : « de belle prestance » — soit : « qui fait une belle ombre » ? Mais tib. prend chāyā dans son autre acception : « éclat, lustre, grâce, beauté » (byin čan « splendide »).

succhāyaḥ prāṇinām priyaḥ
sa bhaved vastralābhī ca
yo vastrāṇi prayacchati ‖ 68 ‖
āvāsaṃ yo dadātīha
suprahṛṣṭena cetasā
prāsādāḥ sarvakāmāś ca
jāyante tasya dehinaḥ ‖ 69 ‖

69. (a) — S : pravāsaṃ° ; (b) — S : sa prah°. M. 1 :

āvāsaṃ yo dadātīha
vippasannena cetasā
pāsādā sabbakām 'iddhā
jāyante tassa dehino ‖

F a lu en (c) : pas° mais le ms. a la longue. Il s'agit de palais (pāsāda, skr. prāsāda), et non pas de « faveur, bienveillance » (pras°, pas°), comme l'a compris Feer. Il construisait adjectivement ce mot avec dehino, qu'il prenait pour un nominatif pluriel (alors que cette forme amphibologique est à interpréter ici comme un génitif singulier). D'où sa traduction : « tous les êtres (dehino) naissent bien disposés (? prasādā) pour lui, prêts à réaliser tous ses désirs ». Mais C : tassa puggalassa paraloke gatassa sabbakāmasamiddhā pāsādā sampajjanti « à cet homme, passé dans l'autre monde [i. e. dans sa nouvelle existence ici-bas, cf. la note sur le vers 65, *supra*], il échoit des palais réalisant tout ce qu'il désire » (*sic* M. 2 ; B : sabbabhogasamiddhipāsādā « des palais pleins de tous les objets de jouissance et de toutes les prospérités » ; sur iddha/iddhi, cf. *supra*, v. 67). On comprendra donc : « Si quelqu'un a fait en ce monde, d'un cœur serein, le don d'une demeure, [dans une nouvelle existence] il naît pour ce mortel des palais accomplissant (comme par magie) tout ce qu'il souhaite. » Le tib. appuie cette leçon :

gaṅ žig 'di la rab dga' ba'i
sems kyi gnas ni sbyin par byed
lus ćan de la khaṅ bzaṅ ni
'dod pa kun daṅ ldan par 'gyur ‖

(c) — 0. 1, 2, T. 2 : °bzaṅs°.

« Si quelqu'un a fait en ce monde, d'un esprit tout joyeux, le don d'une demeure [gnas = āvāsa, ce qui confirme la correction āvāsa, dans S(a), où pravāsa « voyage à l'étranger » est dû à la confusion aisée de prā° et ā°, le copiste ayant dès lors rectifié : pra°, en l'absence d'un mot prāvāsa qui fût acceptable ici], pour ce mortel [dans sa nouvelle existence] se produisent des palais (khaṅ bzaṅ = prāsāda) pourvus de tous les [objets] désirables » (cf. Das, s. v. daṅ [ldan pa]).

Ce que met en jeu l'obtention de ces palais, comme suite au don d'une résidence, c'est évidemment la correspondance karmique (karmasadṛśatā), d'application particulièrement aisée lorsque l'acte à rétribuer est un don : le donateur recueillera « dans l'autre monde », et généralement sous une forme plus belle, un avantage analogue à celui dont il a fait ici-bas bénéficier autrui. Les diverses traductions développent de façon intéressante les indications concises de la kārikā. Pour les versions chinoises, il ne s'agirait pas du don d'une résidence quelconque, mais bien d'une installation à l'usage de la Communauté bouddhique : à savoir l'un de ces parcs, complétés par un monastère (succédant aux modestes cabanes des premiers ermitages), qui jouent un si grand rôle dans la légende et l'histoire du bouddhisme. De la part d'un riche laïque, ils sont la libéralité la plus illustre et la plus méritoire.

avec la faveur de tous et les vêtements qu'il veut, tel devient [dans une nouvelle vie] celui qui a donné des vêtements en aumône.

69. Si quelqu'un a fait en ce monde, d'un cœur parfaitement joyeux, le don d'une résidence, [dans une nouvelle existence] il naît pour ce mortel des palais avec tout ce qu'il peut désirer.

Un tel don n'était assurément pas loin de la pensée qui s'exprime dans la kārikā sanskrite : encore est-il qu'elle ne le mentionne pas. Ce n'est pas le seul endroit où l'on ait à constater que les versions chinoises renchérissent sur l'original, avec un sectarisme plus accentué. Comme il sera question, au vers d'après, des dons que l'on fait aux voyageurs, au sens le plus large, et comme Fa t'ien seul y trouvera moyen de glisser la mention du Buddha et de la Communauté, on doit penser qu'ici aussi la kārikā envisageait plus largement l'état de choses indien, sans omettre bien entendu les intérêts spéciaux du bouddhisme, mais sans se limiter à eux aussi étroitement que l'ont cru devoir faire certains traducteurs, cinq siècles au moins plus tard.

[ch. 1] 若人造僧坊
歡喜而用施
感宮殿莊嚴
五欲皆具足。

« Si l'on construit des monastères (litt. « des quartiers monastiques » = vihāra, saṃghārāma) et si l'on en fait don [à la Communauté] avec joie, [ce mérite] suscite des palais merveilleusement ornés, pourvus en abondance de tout ce qui contribue aux plaisirs [des] cinq [sens]. » La « disposition » dans laquelle est fait le don est un élément essentiel. On le voit bien p. ex. dans l'épisode du « don de la Terre », passage remarquable de la légende d'Aśoka (cf. *Barabuḍur*, p. 287) : le futur empereur Maurya, au cours d'une existence antérieure, alors qu'il n'était qu'un petit garçon, avait fait don au Buddha [var. : à un Pratyekabuddha] d'une poignée de poussière, symbolisant son don futur de la Terre entière à la Communauté et aux Stūpa multipliés par lui (reliquaires architecturaux commémorant le Buddha et rituellement substitués à sa personne, le bol du Buddha, qui reçoit la « chimérique » offrande, est précisément le modèle architectural de ces édifices hémisphériques, « en bol renversé »). Fa hien, rapportant ce chapitre de la Geste, parle d'un don fait par l'enfant « avec joie » 歡喜, ce que Legge traduit à contresens « pleasantly ». Cette même expression trouve dans la présente kārikā ses correspondants exacts avec skr. suprahṛṣṭa « tout joyeux », pāli vippasanna « pur, plein de foi » ; cf. skr. viprasanna, de la même racine SAD que prāsāda et prasāda : prāsāda < pra-ā-SAD « se fixer en un endroit » d'où : résidence ; prasāda < pra-ā-SAD « se fixer » i. e. « s'apaiser, se clarifier » (dit spécialement de l'eau, cf. S. Lévi, *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra*, II, p. 57, n. 1) d'où « disposition favorable, foi, etc. » et adjectivement prasanna, pāli pasanna « animé d'une foi sereine ». La loi de correspondance karmique sert de prétexte, dans les Kārikā, à des rapprochements souvent un peu forcés. Peut-être a-t-elle suggéré ici le jeu de mot vipasanna/pāsāda, alors que la transposition normale de prahṛṣṭa = pahaṭṭha, convenait métriquement.

upānatsaṃkramādīni
ye prayacchanti mānavāḥ
bhavanti sukhino nityaṃ
yānāni ca labhanti te ‖ 70 ‖
prapākūpataḍāgādīn
kārayitvā jalāśayān
sukhinas tyaktasantāpā
niṣpipāsā bhavanti te ‖ 71 ‖

70. M. 1 :

sañkamopāhanādīni
ye payacchanti mānavā
bhavanti sukhino niccaṃ
labhante yanam uttamaṃ ‖

M. 2 et B n'ont que le début, cité dans le Commentaire : M. 2 : upāhanasaṃkamādīni ; B : upānaṃ saṃkamādīni.

La forme upānaṃ, glosée par C : ettha upānaṃ ti upāhanaṃ « upānaṃ équivaut ici à upāhanaṃ », est dans B l'adaptation directe de skr. upānat, la forme pāli normale, rétablie par M. 2, rendant le vers hypermètre, ou obligeant à une inversion avec contraction °ma up° = °mop° (M. 1). La forme déclinée upānaṃ ne permet pas de déterminer si le mot est considéré comme msc- nt ou (plutôt) comme féminin (gardant le genre de skr. upānat, de même que upāhanā). De cet upānaṃ, rapprocher la forme upānad° que Kern, Toevoegselen op't Woordenboek van Childers, Verhand. Kon. Ak. v. Wetenschappen te Amsterdam, 1916, s. v. upānad, croit lire dans Jātaka, II, 223. Saṃkrama (pāli : saṃkama, Feer : « des attelages (?) »), « pont », peut désigner plus généralement tout aménagement fixe ou moyen de passage aidant à franchir un pas difficile. C : ettha...saṃkamo ti jalādīsu duggamesu maggesu lokānaṃ sukhasaṃkamanatthaṃ dārūhi kato ādisaddena setubandhanādīnam gahaṇam « le texte a ici ...saṃkama = *un pont* fait avec des pièces de bois aux passages difficiles du chemin, e. g. là où il y a des cours d'eau, afin de faciliter le passage aux gens. Par le mot °ādi « etc. », on comprend ici [nous avons déjà ajouté au PTSD s. v. cette valeur de « compréhension, acception » admise aussi par skr. grahaṇa] les digues, chaussées, etc. ».

71. M. 1 :

papākūpataḷākāni
kārayitvā jalāsaye
sukhino vītasantāpā
nippipāsā bhavanti te ‖

Feer traduit les deux premiers pāda : « ceux qui font creuser des puits d'eau potable, des étangs, des réservoirs... », comme s'il avait lu pānīyakūpa. Mais papā, skr. prapā n'est pas « l'eau potable » (pānīva) : c'est un établissement ou un bâtiment où l'on en distribue (pānīyasālā, Petavatthu aṭṭhakathā, p. 102) — un abri, situé de préférence au bord d'une grand' route et muni, à l'intention des voyageurs, d'un puits ou d'une citerne. Dans l'énumération, jalāśaya jouerait ainsi le rôle d'un terme récapitulatif ou générique : « site où il y a de l'eau, endroit où l'on trouve de l'eau ». C'est bien ainsi que l'entend le tib. :

bstis khron pa mche'u la sogs
rten rnams byed du bćug na ni
de dag bde dan ldan pa dan
gdun bral skom nad med par 'gyur ‖

70. Les hommes qui donnent des chaussures, des ponts ou autres [moyens de passage aux endroits difficiles, toutes choses utiles aux voyageurs], ceux-là, [dans une nouvelle existence] parviennent toujours aisément au bonheur et disposent de [tous] les moyens de transport.

71. Ceux qui ont fait aménager des points d'eau [au bord des routes, avec] abris, puits, citernes, etc., naissent heureux. Ils évitent la chaleur ; ils ne connaissent pas la soif.

« Ceux qui ont fait des fondations en matière de refuges [rten : le lotsava a donc lu °āśraya au lieu de S : °āśaya] : [lieux de] repos avec puits, réservoirs, etc., ceux-là renaissent heureux, ils échappent aux tourments et ne souffrent pas de la soif. »

La portée des pāda c et d apparaît mieux ainsi, sous la loi de similitude de l'acte et du fruit ; on évitera non seulement la soif mais les « tourments », dont le plus typique, au sentiment constant de l'Inde, est la chaleur : les mots courants pour dire « souffrir » ou « faire souffrir » dérivent de la racine TAP « chauffer » (autre spécification : « se mortifier, ascétisme »). Telle est donc ici la karmasadṛśatā : pour avoir défendu les voyageurs contre la chaleur, au sens propre (tāpa), on est délivré, lors d'une nouvelle existence, des souffrances et des tourments, i. e. de la « chaleur » (tāpa) au sens figuré.

Les versions chinoises sont très explicites, notamment celle de Fa t'ien :

[ch. 2] 若於曠野中
施水作泉井
而復作陰凉
令彼無疲渴。

« Ceux qui ont, au milieu de régions arides et désertes, distribué de l'eau, aménagé des sources et des puits, et de plus ménagé [à l'intention des passagers] la fraîcheur d'ombrages, l'effet [de leurs bonnes œuvres] sera qu'ils ne souffriront [dans leur nouvelle existence] ni de la fatigue, ni de la soif. »

La tradition de ces fondations charitables est bien établie déjà dans l'Inde, au moins aussi haut que remonte l'épigraphie d'Aśoka (IIIe siècle av. J.-C.). L'illustre empereur Maurya se vantait d'avoir partout planté des banyans au bord des chemins, afin de procurer de l'ombre aux troupeaux et aux hommes ; d'avoir fait creuser des puits, à des intervalles rapprochés ; d'avoir enfin installé des maisons de passagers et des stations avec points d'eau (VIIe édit sur pilier, cf. en dernier lieu F.W. Thomas, in *Cambridge History of India*, I, p. 495-511).

Au vers précédent, une énumération de dons, à première vue assez disparate : des chaussures, des ponts, etc., retrouve son unité dès que l'on y reconnaît la liste de ce qu'il faut à qui chemine. Ici encore, nous ne quittons pas le bord des routes indiennes : après les commodités du chemin, celles de la halte. Ce qui apparaît derrière ces deux kārikā (cf. aussi v. 31 et 59), c'est donc la grande circulation de l'Inde ancienne : pèlerins, moines ambulants, caravanes de marchands, étudiants en route vers leur lointaine université, etc. — tout le mouvement qui traverse aussi les Jātaka. Les fondations envisagés ici ne sont d'ailleurs point particulières aux bouddhistes : on notera en effet que le Saddharmasmṛtyupasthāna en attribue spéciale-

puṣpair abhyarcitaḥ śrīmāñ
charaṇyaḥ sarvadehinām
sadā samṛddhaḥ sa bhaved
ārāmaṃ yaḥ prayacchati || 72 ||
vidyādānena pāṇḍityaṃ
prajñābhyāsena cāpyate
bhaiṣajyābhayadānena
rogamuktis tu jāyate || 73 ||

ment le mérite à des brāhmanes « hérétiques ». Voici par exemple ce qui a valu au Brāhmane Bali (婆利) de renaître comme Seigneur des Asura, sous le nom fameux de Rāhu (démon des éclipses) : « Il pratiquait la religion brāhmanique. Sa pénétration d'esprit était incomparable et il était rompu à toutes les techniques profanes. Il se plaisait à faire l'aumône. Au milieu des régions arides et désertes, il avait institué des distributions d'eau, de fruits et de racines (skr. pānīya, phala, mūla, i. e. tous les aliments « purs » requis par les ascètes ou moines, à demeure ou de passage). [Il avait installé] des sources limpides avec une eau excellente, des maisons avec tous leurs meubles, etc. » [Tôkyô, XIV, 2, p. 5a, col. 6-7]. La vie, pour le brāhmanisme de la seconde époque comme pour le bouddhisme, est un dédale de chemins qui se croisent, passant souvent dans des « régions arides » soumises aux souffrances que symbolise la « chaleur » (tāpa). La charité à l'égard des voyageurs, réellement exercée, à grand renfort d'aménagements et d'installations pratiques, évoquera et résumera donc une charité d'ordre cosmique envers toutes les créatures, incessamment « en route » sur les voies (gati) du Saṃsāra.

L'idéal charitable des Bodhisattva du Grand Véhicule trouve ainsi certains de ses antécédents dans les fondations à tous venants attestées par l'épigraphie maurya, le Saddharmasmṛtyupasthāna et nos ṢGK. On vérifie du même coup — fait très important pour l'histoire des doctrines — que l'incidence pratique de ces sentiments, plus tard idéalisés par le Mahāyāna, est une valeur indienne commune, restant en dehors des spécifications sectaires. Nulle part peut-être ne se traduisent-ils avec plus de force que dans le beau vers du cachemirien Somadeva, auteur du Kathāsaritsāgara (XIe siècle) :

parārthaphalajanmāno na syur mārgadrumā iva
tapacchido mahāntaś cej jīrṇāraṇyaṃ jagad bhavet

« Ce monde ne vaudrait pas mieux qu'une jungle desséchée, s'il ne s'y trouvait de grandes âmes nées pour le bien d'autrui, tels ces arbres du bord de la route qui nous abritent de la chaleur » (cf. A.B. Keith, *History of Sanskrit Literature*, 1928, p. 286 — le vers repose sur le double sens du mot « chaleur », mais aussi sur la valeur, intraduisible en français, de jagat « le monde », mais étymologiquement : « le monde qui se meut », « le cours des êtres et des choses »).

72. (a-b) — S : on śo.

73. (c) — S : ojyaṃ bho. En pāli (M. 1) :

vijjādānena paṇḍiccaṃ
paññā vyāsena labbhate
bhesajjābhayadānena
rogamutto tu jāyate ||

M. 2 (dans C) : paññā 'bhyāsena labhate.

Feer traduit « Pour avoir donné la science, répandu la connaissance, on obtient l'état de

72. Celui qui donne un parc renaît plein de gloire, honoré avec des fleurs. Tous les êtres vivants prennent refuge auprès de lui et sa prospérité est sans défaillance.

73. C'est en donnant la science que l'érudition s'acquiert [dans une existence future] et la sagesse s'obtient en ayant exercé [l'esprit des autres], tout comme l'exemption de maladie est produite par le don [fait aux créatures] de médicaments et de sécurité.

paṇḍit... » ; mais la longue paññā se serait abrégée dans le composé paññavyāso que suppose cette traduction. La version commentée confirmant la longue, on doit comprendre : « La sagesse s'obtient par le don de la science, l'intelligence, par l'analyse (vyāsa) ; on renaît exempt de maladies pour avoir donné médicaments et sécurité ». Le pāli a-t-il eu raison de considérer skr. prajñābhyāsena comme un saṃdhi de prajñā (nom.) + abhyāsena (instr.) et non comme un composé à l'instrumental ? Le tibétain prend le second parti :

rig pa sbyin daṅ śes rab la
goms pa mkhas pa ñid du 'gyur
sman daṅ mi 'jigs sbyin pa yis
nad med par ni skye bar 'gyur ||

(a) — 0. 1 : rigso ; (b) — 0. 1 : goms pa ; T. 2, 0. 2 : gom pas ; (c) — 0. 1 : oyi.

« C'est en donnant la science et en exerçant [autrui] à la sagesse qu'on renaît savant ; par le don de remèdes et de protection, on renaît exempt de maladies. »

M. 1, suivi par Feer, paraît avoir été embarrassé par le mot abhyāsa, dont le PTSD ne relève aucune des transpositions possibles : abhiyāsa, abbhāsa. M. 1 lui a substitué vyāsa « division, analyse ». Skr. abhy-as- a les valeurs : « pratiquer, s'exercer, répéter, ajouter », d'où abhyāsa « répétition » et « multiplication ». Le causatif signifiera donc « exercer autrui, faire pratiquer, exercer à... ». C a manqué cette acception causative : ... paññā ca atthi vicayalakkhaṇā paññā 'bhyāsena (*sic* B; M. 2 vyāso) punappunaṃ paricayena labbhate « ...et l'intelligence ayant pour caractéristique l'investigation, c'est par l'exercice (abhyāsa), c.-à-d. par une étude revenant toujours et toujours [sur son objet] que l'intelligence s'acquiert ». Mais la valeur causative est demandée par le contexte : cette partie de la Voie des Hommes est consacrée aux mérites acquis par toutes les modalités du don ; auprès du « don de la science », le bienfait qui consiste à la faire pratiquer jusqu'à complète maîtrise est à sa place ; au contraire, l'indication qu'en étant studieux on renaît sage romprait l'exposé. Dans Manu, X, 80, abhyāsa est d'ailleurs employé, dans une formule assez proche de notre kārikā, au sens d' « enseignement » et non d' « étude » : vedābhyāso brāhmaṇasya kṣatriyasya ca rakṣaṇam « l'enseignement du Veda [est par excellence la vocation] du brāhmane, la protection [du peuple, celle] du prince ». Kulluka glose vedābhyāso par vedādhyāpanam « l'instruction (des élèves) dans le Veda ». Les deux premiers pāda visent donc l'ensemble des mérites pédagogiques, et ils nous donnent un aperçu de l'idéal auquel on doit référer ces mérites.

Abhyāsa « répétition » indique le procédé d'enseignement, bien mis en lumière par C : une étude revenant sans cesse sur son objet. Toutefois, il ne s'agit pas d'un psittacisme. La répétition mécanique est nécessaire, mais seulement pour obtenir cette familiarité avec le savoir, dont l'Inde a toujours fait la condition d'une illumination intime. Voilà ce que marque, dans notre texte, la gradation observable entre vidyā « science » i.e. le contenu du savoir, et prajñā « conscience » — au sens d'une supériorité d'esprit (cf. tib. śes rab) contrôlant et maîtrisant à discrétion la simple « science ». Pour entendre cette gradation,

dīpadānena cakṣumān
vādyadānena susvaraḥ
śayanāsanadānena
sukhī bhavati mānavaḥ || 74 ||

on ne devra pas oublier que dans l'usage sanskrit et notamment dans les textes bouddhiques, smṛti « mémoire » tend à se confondre avec ce que nous nommerions « pensée [réfléchie] » : la Mahāvyutpatti, p. ex., répond en chinois par 念 et 慮 « penser, réfléchir ». Du côté du brāhmanisme, le même mot désigne le total de la sagesse traditionnelle, complément de la sagesse révélée (śruti). Il connote, d'une manière plus générale, l' « habitude » des idées ou des textes, par présentation directe à l'esprit (nous dirions par un réflexe) : condition non d'asservissement, mais de maîtrise, au sens exact de la formule hégélienne « l'habitude, contenu de la liberté ». Certes l'idéal de culture qui s'aperçoit à travers les expressions indiennes pourra sembler surtout un idéal d'exégète. La supériorité intellectuelle (prajñā), dont le savoir (vidyā) se fait ainsi l'instrument, n'est point tournée vers la conquête de vérités nouvelles. Mais c'est que les vérités ne forment pas tant, comme pour nous, un cosmos qu'un corpus. Limitativement consignées dans les textes sacrés, chaque esprit se mesure à l'agilité avec laquelle il sera apte à se déplacer parmi elles, à travers ceux-ci. Mais ces expressions mêmes rendent sa valeur au système : car seule une transformation intérieure, obtenue par « dressage » (abhyāsa), peut assurer cette agilité. Les valeurs de sati (skr. smṛti) relevées par le PTSD font à ces remarques un commentaire instructif : « mémoire... contention... ou lucidité d'esprit, agilité mentale, maîtrise de soi, conscience, etc. ». La conscience ainsi entendue est le degré supérieur de la science et smṛti tendra par là à rejoindre prajñā. Les mêmes objets, les mêmes textes sont communs aux divers degrés. Mais leur fréquentation correctement dirigée (abhyāsa, adhyāpana) opérera dans le sujet une véritable commutation de nature. Par exemple le Buddha n'a, en un sens, rien inventé. Il n'a eu qu'à reconnaître, après ses prédécesseurs, l'ordre immuable de la Loi (Dharma). Ce que marque cependant de nouveau et d'incomparable l'événement décisif de la Bodhi (« Illumination, Éveil »), c'est la réalisation en lui de cette Bodhi. Elle garde le même « objet », qui est l'enchaînement transmigratoire (Saṃsāra) ; mais elle projette sur cet objet une lumière nouvelle, qui sera la vérité sur lui, garantie, hors de lui, par la révolution opérée dans la nature du Connaissant. Le Buddha s'identifie en quelque sorte avec la Bodhi et avec son contenu, le Dharma (annonce d'une théorie du Dharmakāya). On hésitera donc à prendre, avec Feer et le tib., prajñābhyāsa comme un composé : « l'exercice de la sagesse » ; la sagesse (prajñā) résulte d'un exercice *sur* la « connaissance » ; elle n'est pas la matière de ces exercices. En face de la formule vedābhyāsa, bien attestée, il est plus normal de construire, comme le traducteur en pāli, [vidyā]abhyāsa parallèlement à vidyādāna, et de prendre prajñā seulement comme un « fruit » obtenu en « éduquant » les autres, parallèlement donc à l' « érudition » pāṇḍitya, obtenue en les « instruisant ».

Cette même kārikā fournit une autre indication sur la largeur de vues qui a été celle du rédacteur primitif, en opposition avec l'accentuation sectaire délibérément mise par certains traducteurs, à plus basse époque et dans d'autres circonstances de milieu. Les qualifications pédagogiques prises ici en considération sont, pour le brāhmanisme, spécifiquement le propre des brāhmanes. Qu'il se réfléchisse quelque chose de cette opinion dans les ṢGK bouddhiques, c'est bien ce que suggéreraient les convenances d'emploi du mot abhyāsa, et surtout la mention, auprès de lui, de la « protection » (ṢGK : abhaya, Manu : rakṣaṇa), vocation du prince (kṣatriya), comme l' « éducation » est celle du brāhmane. Manu précise même que dans l'enchaînement transmigratoire le don de « protection » assure la condition princière dans le

74. Un homme renaît pourvu d'une bonne vue, s'il a donné une lampe ; d'une voix harmonieuse, s'il a donné un instrument de musique ; de toutes ses aises, s'il a donné sièges et lits.

« monde » à venir : [āpnoti] aiśvaryam abhayapradaḥ « celui qui a conféré la sécurité [obtient] la souveraineté » (IV, 232). Kulluka glose assez faiblement le « don d'abhaya » par la « non-malfaisance » (ahiṃsā) : abhayapradaḥ prāṇinām ahiṃsakaḥ prabhutvam [āpnoti] « celui qui donne la sécurité, c.-à-d. celui qui ne fait aucun mal aux créatures obtient la dignité royale » (tandis que le don du Veda, donc du Savoir par excellence, procure l'union avec le principe suprême *brahman*). En fait, « don d'abhaya » (ṢGK abhayadāna, cf. Manu abhayaprada) est un terme exactement synonyme de « protection » (rakṣaṇa). Bhaya (rac. BHĪ « craindre ») est communément le nom de la « crainte ». C'est cependant à tort que l'on a trop souvent cru devoir rendre abhaya par « absence de crainte », e. g. dans la désignation d'une mudrā (« sceau » ou geste rituel des mains), l'abhayamudrā « geste de l'absence de crainte ». Les statues qui la présentent ont le bras à demi plié, l'avant-bras en avant, horizontalement, la main ouverte, redressée à la verticale, offrant la paume. Dans le canon iconographique c'est le geste du Buddha lorsqu'il accepte la soumission ou l'hommage d'êtres venus se réfugier auprès de lui. Elle alterne avec une seconde mudrā, celle du « don du vœu » varadamudrā — la main ouverte, paume en avant, renversée et pendant verticalement : celle-ci signifie que la requête (le vœu « vara ») est accordée ; lisez : l'objet de la requête. Or pareillement bhaya « crainte » prend aussi l'acception d' « objet de la crainte » (e.g. anāgatabhayāni « les périls, les calamités de l'avenir »). L'abhaya [mudrā] indiquera par conséquent « [le geste de] la suppression de *l'objet* de la crainte », i.e. « sécurité » ou « protection ». Ce mérite, caractéristique des Kṣatriya (classe princière et guerrière), était lié, les Codes le prouvent, aux mérites pédagogiques, caractéristiques, de leur côté, de la caste des brāhmanes. La kārika ne les a point séparés. Elle a cependant retouché les « fructifications » admises par le brāhmanisme : il n'est point question, pour elle, de renaître brāhmane, ni roi, mais seulement d'acquérir érudition et sagesse d'une part, santé de l'autre. Aux yeux des bouddhistes, les distinctions de caste perdent, en effet, beaucoup de leur importance. Ce qui compte, à quelque niveau social que l'on naisse, c'est la part de souffrances ou de plaisirs que projette la perpétuelle instabilité des choses, conséquence nécessaire de l'opération d'un karman mêlé, spécialement dans la Voie des Hommes, de bien et de mal. Feer traduit pāṇḍitya (paṇḍicca) par « l'état de paṇḍit » (paṇḍit = savant, maître, professeur). Il faut entendre par là l'érudition plutôt qu'une condition déterminée ou qu'un statut social : d'autant mieux que cette « érudition », nous venons de le voir, n'est que la forme inférieure ou préliminaire de la « sagesse » ou supériorité d'esprit (prajñā). Là aussi la comparaison ne se soutient pas jusqu'au bout avec le brāhmanisme, qui établit en regard de l'abhyāsa, i. e. [le don de] l'éducation (impliquant l'instruction), la condition bien définie du brāhmane. Nouvelle occasion de constater que notre texte laisse apparaître les valeurs indiennes communes, en les dépouillant du sectarisme brāhmanique et en les accommodant au bouddhisme — mais sans leur imposer toujours très profondément sa propre marque sectaire.

74. (a) — cf. Manu, IV, 229 [āpnoti] dīpadaś cakṣur uttamam « celui qui fait don d'une lampe [obtient dans sa nouvelle existence] une vue excellente » ; (c, d) : le bonheur qu'on obtient pour avoir donné des lits, sièges, etc., est sans doute, selon la loi de correspondance, un bonheur domestique. Ch. I : « tranquillité et plaisirs » 安隱快樂. Feer traduit bien : « toutes ses aises. » Manu, IV, 232, précise que le don d'une couche (śaya) est rétribué par l'obtention d'une épouse.

gavādīn yo dadātīha
bhojyaṃ kṣīrasamanvitam
balavān varṇavān bhogī
dīrghāyuḥ sa bhaven naraḥ ‖ 75 ‖
kanyādānena kāmānāṃ
lābhī syāt parivāravān
dhanadhānyasamṛddhas tu
bhūmidānena jāyate ‖ 76 ‖
pattraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyam
abhayavacanaṃ priyam
yad yad evepsitaṃ sarvaṃ
dātavyaṃ tat tadarthinaḥ ‖ 77 ‖

75. C (M. 2) yo idha gomahisādike deti bhojanaṃ ca khīrādirasasampayuttaṃ deti « celui qui en ce monde donne bœufs, buffles, etc., et aussi de la nourriture assaisonnée avec des substances (ingrédients, condiments, litt. sucs) telles que le lait [et autres produits de même provenance : petit lait, lait caillé, crème, beurre...] ». Les deux premiers pāda sont ainsi rendus en pāli :

gavādiṃ yo dadātīha
bhojjaṃ khīrādisaṃyuttaṃ...

N'ayant point consulté C, Feer, trompé par le nt. sg. que le pāli introduit à la place de msc. pl. gavādīn, a rapporté bhojjaṃ, pris par lui adjectivement (= skr. bhojya « mangeable, ce qui peut se manger », d'où « nourriture », glosé dans C par bhojana « nourriture », exclusivement substantif) au composé gavādiṃ ; sa traduction est donc : « celui qui a donné une vache ou un autre animal propre à l'alimentation, pourvu de lait... ».

76. Au pāda (c) dhānya « grains » appuyant dhana « richesses » dénoterait une prospérité fondée sur l'agriculture, juste « fruit » d'un don de terres.

77. M. 1 :

pattaṃ pupphaṃ phalaṃ toyaṃ
athāpi vāhanaṃ piyaṃ
yaṃ yaṃ yathecchitaṃ bhattiyā
dātabbaṃ taṃ tadatthino ‖

(c) — M. 1 : °bhatya ; C (M. 2) : bhatya ; F °bhatyaṃ ; (d) — M. 1, F : °nā.

Version très proche du skr. Le pāda (b) : « ... et aussi [un] véhicule agréable » (Feer), est une mauvaise leçon dont un copiste indochinois secondaire garde la responsabilité, B conservant dans le commentaire, à défaut du vers entier, le témoignage d'une lecture voisine de S, confirmée d'ailleurs par le tib. : pattaṃ vā phalaṃ vā toyaṃ vā abhayaṃ vā piyavacanaṃ vā yat kiñ ci atthijanena atthitaṃ ta[ṃ] ca pattapupphādikaṃ icchāvasena dātum sakkā taṃ sabbaṃ tassa atthijanassa dātabbaṃ « feuille ou fruit, ou eau, ou protection, ou parole bienveillante, quoi que ce soit que réclame celui qui demande, s'il est possible de lui donner cela (feuille, fleur, etc.) conformément à son désir, il faut le lui donner ». En (c) *bhatya fait difficulté. Feer corrige bhatyaṃ et semble traduire par « chose » (?). Mais le tib. dit :

lo ma me tog 'bras bu daṅ
čhu daṅ mi 'jigs chig sñan daṅ
gaṅ gaṅ ji ltar 'dod pa de
de 'dod pa la gus pas byin ‖

75. Celui qui en ce monde a donné des vaches ou autres [bêtes laitières] et de la nourriture assaisonnée avec du lait, doit devenir [dans sa nouvelle existence] plein de force et de beauté. Riche en biens, il vit vieux.

76. Pour avoir donné des filles [esclaves], on jouit à son gré des plaisirs des sens et l'on a sa cour ; on abonde en biens et en grains, si l'on a donné des terres.

77. Feuille, fleur, fruit, eau claire, bienveillante promesse de protection, quoi que ce soit que l'on réclame [de vous] il faut toujours en faire don à celui qui le demande.

θ. 1 omet (c) ; (d) — T. 1, °gus par° ; θ. 2 °gus pa sbyim.

« Feuille, fleur, fruit, eau, parole agréable et qui rassure, tout cela, tel que c'est désiré, donnez-le avec révérence à celui qui le désire. »

Par exception, ce n'est pas avec S mais avec le pāli que le tib. est ici en étroit accord, évoquant une lecture sanskrite commune, différente de la recension népâlaise :

yaṃ	yaṃ	yathecchitaṃ	*bhatya	dātabbaṃ	taṃ	tadatthino
gaṅ	gaṅ	ji ltar 'dod pa	()gus par	byin	(de)	de 'dod pa la
[yad	yad	yathepsitaṃ	bhaktyā	dātavyan	tad	tadarthino]

tib. gus pa « humilité, dévotion, révérence » traduit couramment skr. bhakti « dévotion, révérence », d'où, à l'instrumental, gus pas = skr. bhaktyā, pāli bhattiyā (disyllabique !), que nous avons par conséquent rétabli dans M. 1 (ms. bhatya pour bhatyā ?).

C'est un principe admis par le brāhmanisme comme par le bouddhisme, que la rétribution d'une libéralité dépend avant tout de la disposition dans laquelle on l'a faite, cf. Manu, IV, 235 :

yo 'rcitaṃ pratigṛhṇāti dadāty arcitam eva ca
tāv ubhau gacchataḥ svargaṃ narakaṃ tu viparyaye ‖

« Celui qui reçoit avec révérence, et celui qui donne de même, tous deux vont au ciel ; en enfer s'ils font autrement » (cf. aussi IV, 213). Mais pourquoi est-ce à propos des « dons variés » énumérés dans la présente kārikā que ce principe très général est rappelé ? C'est ce que nous paraît expliquer, en éclairant et en confirmant indirectement la lecture bhaktyā, l'analogie de Manu, IV, 228 :

yat kiṃ cid api dātavyaṃ yācitenānasūyayā
utpatsyate hi tat pātraṃ yat tārayati sarvataḥ ‖

Bühler traduit ; « Quand on se voit adresser une requête, il faut toujours donner quelque chose, si peu que ce soit, sans rechigner... » ; yat kiṃ cit a bien en effet l'acceptation « un petit peu, tant soit peu ». Toutefois, en réduisant ainsi presque à néant l'objet de la libéralité, on ne laisse que peu de sens à la prescription formelle : « donnez *sans irritation* (anasūyayā) », à rapprocher de IV, 235 (« avec révérence ») et de notre kārikā. En donnant à yat kiṃ cit un sens voisin de « tant soit peu », mais un peu plus compréhensif : « quoi que ce soit », on traduira : « Quoi que ce soit, il faut que celui à qui on le demande en fasse don sans s'impatienter : [qui sait s'] il [ne] se trouvera [pas pour le recevoir] un bénéficiaire d'une qualité telle qu'il vous délivrera de tous [vos méfaits et des mauvais chemins de la transmigration] ? » Dans le doute sur la nature du bénéficiaire, i. e. du quémandeur surgi à votre porte, le traiter en dieu : c'est la sagesse de l'hospitalité antique, résumée dans l'Inde par le dicton « que tout arrivant est l'image d'Agni, [dieu du feu hospitalier] » (agner abhyāgato mūrtiḥ). Cependant, et en dépit de la maxime, le nombre et l'insistance des solliciteurs paraissent avoir par

kleśayitvā dadātīha
[yaḥ] svargārthaṃ bhayena vā
yaśaḥsaukhyābhilāṣād vā
kliṣṭaṃ sa labhate phalam || 78 ||
svakārtham anapeksyaiva
kriyāviṣṭena cetasā
parārthaṃ yo dadātīha
so 'kliṣṭaṃ phalam aśnute || 79 ||
yat kiñ cid dīyate 'nyasmai
yathākālaṃ yathāvidhi
tena tena prakāreṇa
tat sarvam upatiṣṭhate || 80 ||
parān anupahatyaiva
yathākālaṃ yathepsitam
akleśayitvā dātavyaṃ
hitaṃ dharmāvirodhitam || 81 ||

instants importuné les « Maîtres du don » (dānapati), à qui s'adressent et notre kārikā et Manu, IV, 228, 235. Ce sentiment se trouve exprimé avec beaucoup de vigueur dans une stance mise par les anthologies au nom de Bhaṭṭa Urvīdhara :

anāhutapraviṣṭasya dṛṣṭasya kruddhacakṣuṣā
svayam evopaviṣṭasya varaṃ mṛtyur na bhojanam.

« Nourrir un homme entré sans qu'on l'appelle et qui s'assied de son propre mouvement alors qu'on le toise d'un œil furieux — plutôt la mort ! » Bel exemple de cette « indignation » (asūyā) contre laquelle Manu, IV, 228, n'a pas cru inutile de mettre en garde les maîtres de maison, et que vise aussi sans doute notre kārikā lorsqu'elle prescrit de donner « avec révérence ». Les Codes brāhmaniques comme la Discipline (vinaya) bouddhique réglementent strictement la mendicité pieuse. « Quand il n'y a plus de fumée, quand on n'entend plus le pilon, quand les braises sont éteintes, quand les gens ont mangé, quand les plats sont desservis, c'est toujours à ce moment-là que l'ascète doit venir mendier » (Manu, VI, 56, cf. IV, 27, 50, 55, etc.). Mais il est clair que beaucoup se libéraient de ces sévères restrictions. Manu a dû interdire au véritable ascète l'approche d'une maison « remplie d'ermites, de brāhmanes, d'oiseaux, de chiens et d'autres mendiants » (VI, 51) : tableau très coloré de ce parasitisme si justement exécré par Baṭṭa Urvīdhara. On comprend ainsi combien il est naturel qu'à la suite d'une liste de requêtes variées, feuilles, fleurs, fruits, protection, enfin « tout ce que l'on peut souhaiter » (yat kiñ ci ...atthitaṃ, C), un texte comme le nôtre, traitant du don et de la manière de donner, ait recommandé, dans ce qui paraît être la version originale du passage, une inaltérable révérence à l'égard des quémandeurs.

78. S place, contre le mètre, le relatif en (a) : kleśayitvā yo dadātīha.

79. (a) S : svakāryam anapekṣva ; (d) : so kl°.

En (a) le pāli sakatthaṃ° (svakārtham) et le tib. raṅ gi don (sva-artha) suggèrent une lecture : svakārtham° qui rétablit le mètre.

80. Le pāli est identique au skr. C : yathāvidhīti sakkaccaṃ deti sahatthā deti paṇītaṃ

78. Celui qui ne donne, en ce monde, qu'en gâtant [le don par une faute], soit [qu'il donne] afin d'aller au ciel, ou par crainte, soit qu'il poursuive passionnément [son propre] bonheur ou la gloire, celui-là [dans une autre existence] n'en retirera qu'un fruit tout gâté [de souffrance].

79. Celui qui donne, en ce monde, pour le [seul] bien d'autrui, l'esprit exclusivement occupé de [sa bonne] œuvre et sans même penser à son intérêt personnel, voilà celui qui en recueille un fruit que rien ne vicie.

80. Quoi que ce soit que l'on donne à autrui en se conformant au temps et à la règle convenables, tout cela [dans la nouvelle existence] on l'a de la même manière à sa disposition.

81. C'est sans avoir fait aucun tort à autrui, c'est au moment opportun et conformément au désir [du quémandeur], sans [mêler au don] aucune impureté [d'intention], c'est de façon salutaire et ne contrevenant pas à la morale qu'il faut donner.

detīti evamādinā kammena dinnadānaṃ vidhisampannaṃ nāma iti. kālappayogasampattiyut-
taṃ yena kena ci dīyate taṃ taṃ dānaṃ tassa dāyakassa paralokaṃ gatassa tena tenānurūpena
upatiṭṭhati « le texte porte : *en se conformant à la règle* : une aumône est dite posséder [la
conformité à] la règle, de par le caractère d'un acte tel que : donner avec respect, de sa propre
main, à profusion, etc. Par qui que ce soit qu'ait été fait un don pourvu [de la triple conve-
nance] de temps, d'instrument et d'accomplissement, ce même don sera à la disposition du
donateur, passé dans un autre monde, exactement comme il a été donné [i. e. avec les mêmes
circonstances de réalisation : opportunité, etc.] ».

81. Pāli (M. 1) :

pare abādhayitvāna
sayaṃ kāle yathecchitaṃ
akesayitvā dātabbaṃ
taṃ hi dhammāvirodhitaṃ ||

Feer : « C'est en ne faisant pas de tort aux autres, en agissant selon son désir, à son heure,
sans faiblir, qu'il faut donner, car la loi n'y met pas d'obstacle. » Mais C ne soutient que
partiellement cette traduction : sāyaṃ dātabbaṃ kāle yācakānaṃ icchānukulaṃ paṭiggāhake
ca akilesayitvā « Il faut donner de soi-même, en temps [utile], suivant le désir des quéman-
deurs et sans maltraiter les bénéficiaires » ; et plus loin :... evaṃ dinnadānaṃ dhammato na
virujjhati « une aumône de cette sorte n'est pas interdite par la Loi ». Là où C et F sont en
désaccord, c'est C qui a raison, comme le prouvent et la comparaison avec ce qui précède et
éventuellement les parallèles tibétains. On rapprochera sayaṃ « de son propre mouvement »
ou « de sa propre main » de sahatthā (C sur 81), kāle de yathākālaṃ (81) et yathecchitaṃ
de skr. yadevepsitaṃ sarvaṃ, pāli yathecchitaṃ (78) : il s'agit d'un don fait « au bon
moment », « conformément au désir du quémandeur » (et non du donateur : ce qui ne serait
d'aucun mérite). Mais là où C et F se rapprochent, ils ont tort tous les deux : car il aurait
fallu rétablir hitaṃ, au lieu de taṃ hi : de même qu'à dharmāvirodhitam « non interdit par
la Loi (morale) » répond mot à mot čhos daṅ mi 'gal, S hitam est en effet appuyé par tib.
phan pa « profitable, salutaire ».

evaṃ hi dīyamānasya
dānasyaiva phalodbhavaḥ
dānaṃ hi sarvasaukhyānāṃ
nānyat tat karaṇaṃ matam || 82 ||
virataḥ paradārebhyo
dārān iṣṭān avāpnuyāt
adeśakālaṃ svebhyo 'pi
varjayan puṃstvam ṛcchati || 83 ||
paradāreṣu saṃsaktaś
cittaṃ yo na niyacchati
anaṅgeṣu ca rajyate
sa pumān strītvam ṛcchati || 84 ||
strītvaṃ jugupsate yā tu
suśīlā mandarāginī
puṃstvam ākāṅkṣate nityaṃ
sā nārī naratāṃ vrajet || 85 ||
yas tu samyaṅ nirātaṅkaṃ
brahmacaryaṃ niṣevati
tejasvī sadguṇaḥ śrīmān
devair api sampūjyate || 86 ||
dṛḍhasmṛty asaṃmūḍho
madyapānāniṣevanāt
jāyate satyavādī ca
yaśaḥsaukhyānvitaḥ pumān || 87 ||
bhinnānām api sattvānāṃ
bhedaṃ naiva karoti yo

82. (b) — S : °phalo dhruvam, mais pāli °phal' ubbhavo, tib. °'bras bu 'gyur (phala-udbhavaḥ), Ch. I ... 生 其 果, id. Avec ce vers s'achève la section de la libéralité. C : iti saṅkhepato dānavipākaṃ dassetvā sīlādi saṃdīpetum āha... « ayant ainsi exposé en abrégé la rétribution de la libéralité, pour éclairer maintenant ce qui a trait aux bonnes mœurs et autres vertus, il dit : ... »

83. C fournit quelques exemples d'interdits de temps [avec une femme qui est « souffrante ou affligée dans son sexe », enceinte, etc.] et de lieu [auprès d'un monument élevé sur des reliques du Buddha, devant une image sainte, un livre, un professeur, etc.].

84. (c) — in buccam vel in anum (C)

85. (a) — S : śrītvaṃ°.

86. Les deux premiers pāda sont ainsi donnés par M. 1 :

yo tu sammā nirātaṅkaṃ
brahmacariyaṃ nivesati...

Feer : « Celui qui se revêt d'humilité, de pureté et de chasteté dans sa conduite... » Cette

82. Et du don ainsi donné naît un fruit [pareil à lui, tib.], car de tous les états heureux [que nos actes peuvent nous rapporter] le don, et rien d'autre, a été estimé [par le Buddha] la cause spécifique.

83. Celui qui s'est abstenu des femmes d'autrui obtiendra toutes les femmes qu'il souhaitera. S'il a évité, à l'égard des siennes propres, d'aller contre les bienséances de lieu et d'époque, il parviendra [de nouveau] au sexe masculin.

84. [Au contraire] celui qui s'éprend passionnément des femmes d'autrui et ne [sait pas] dompter ses pensées, ou bien qui cherche son plaisir par des voies défendues, passe au sexe féminin, d'homme [qu'il avait été].

85. De son côté une femme parviendra à la condition d'homme, si dans cette vie, dégoûtée de son état de femme [elle se montre] de bonnes mœurs, sans passions violentes et ne cesse d'aspirer à la condition masculine.

86. Celui qui pratique une règle de continence où ne subsiste absolument plus rien d'impur [renaît] comblé d'éclat, de vertu et de gloire : les dieux eux-mêmes le vénèrent.

87. Si l'on ne s'adonne pas à la boisson ni aux liqueurs fortes on renaît avec une bonne mémoire et un esprit juste ; celui qui dit toujours la vérité renaît homme, et gloire et bonheur l'accompagnent.

88. Celui qui jamais ne fait rien pour opposer des gens entre eux, même

traduction suppose la lecture *nivātaṅka (vā et rā sont aisés à confondre en mūl), où Feer paraît avoir cru reconnaître nivāta « docilité, humilité » °aṅka « signe, marque caractéristique » (?). Nirātaṅka n'est noté dans le PTSD qu'au sens de « sain, salubre » (dit du paddy, Milindapañha 251). Mais il semble que C, dans sa rédaction primitive, ait précisé : nirātaṅkaṃ niddosaṃ « nirātaṅka, c.-à-d. *irréprochable* » (M. 2 : *nivātankaṃ ni dosaṃ, B : *nitakan ti dosaṃ) ; « exempt de toute faute ou impureté » est aussi la lecture du tibétain... yaṅ dag skyon par med par chaṅs par spyod, soit : samyaṅ nirdoṣaṃ [= nirātaṅkaṃ] brahmacaryaṃ niṣevati. Par ailleurs l'emploi de sev- « cultiver, pratiquer » (pāli : nisevati) avec brahmacarya, pour dire « observer la chasteté » est si constant qu'on est surpris de voir Feer reproduire dans son édition l'évident lapsus de son manuscrit : nivesati « entrer, se fixer dans », ce qui le réduit, pour sa traduction, à faire gratuitement intervenir nivāseti « s'habiller, revêtir ». Métriquement °riya° = °rya°.

87. (b) — S : °dyamā°.

Feer n'a vu que des « fruits » et point d' « actes » dans ce vers, qu'en conséquence il rattache au précédent : « ... il renaîtra avec une mémoire solide, sera exempt de troubles — sans passion pour les liqueurs enivrantes — véridique, plein de gloire — étroitement uni au bonheur ». Mais C : yo majjapānāvirato so daḷhassati sabbadhammesu asaṃmūḷho ca hoti yo saccavādī so sabbatthasukhī yasassī ca jāyate « celui qui s'abstient de boissons fortes et de liqueurs enivrantes jouira d'une solide mémoire et en aucune chose ne souffrira d'obnubilation de l'esprit. Celui qui s'est montré véridique renaît heureux en tout et plein de gloire ».

88. C : yo naro bhinnānaṃ pi sattānaṃ bhedanaṃ na karoti samaggabhāvam eva karoti

abhedyaparivāro 'sau
jāyate sthiramānasaḥ || 88 ||
[ājñāṃ yaḥ kurute nityaṃ
gurūṇāṃ hṛṣṭamānasaḥ]
hitāhitābhidhāyī ca
sa syād ādeyavān naraḥ || 89 ||
nīcāḥ parāvamānena
viparyāse[na connatāḥ
bhavanti] sukhinaḥ saukhyaṃ
dattvā [duḥkhaṃ ca] duḥkhinaḥ || 90 ||
paraprapañcābhiratāḥ
śaṭhāś cānṛtavādinaḥ
kubjavāman[at]āṃ yānti
ye ca rūpābhimāninaḥ || 91 ||
jaḍo vijñānamātsaryād
bhaven mūkaḥ priyāpriyaḥ
vādhiryaṃ yāti mūḍhātmā
hitavākyābhyasūyakaḥ || 92 ||

« l'homme qui ne fait rien pour diviser les gens [déjà] divisés et qui même les remet d'accord ». De même Ch. 1 :

若見他相違
勸喻令和悅
感眷屬廣多
無别離苦惱

« Si, voyant les autres divisés entre eux, on les réconcilie par ses exhortations, cela vous vaut un cercle de parents et de relations très étendu et [à l'occasion duquel] on n'éprouve jamais les maux de la séparation. »

Le mérite de ne pas contribuer à diviser davantage des gens en conflit a paru mince et on a voulu le rendre moins négatif; sans doute est-ce cependant forcer un peu la lecture originale que de la faire passer de : « ne pas travailler à diviser... », à : « travailler à ce que ne soient plus divisés... » Le tib. et le pāli traduisent mot à mot le pāda (b) de S. Quant à Ch. 2, son témoignage est inutilisable en cet endroit : il y est question d'aliments respectueusement offerts à la communauté — ce qui décèle une mauvaise lecture : bhojana°, pour bhedaṃ na°.

89. (a-b) — M. 1

āṇattiṃ kuruto niccaṃ
gurūṇaṃ haṭṭhamānaso

lorsque ceux-ci sont déjà en conflit, renaît avec un esprit bien équilibré et son entourage lui est fidèle sans défections.

89. Celui qui exécute toujours d'un cœur joyeux l'ordre de ses [parents et de ses] maîtres et en outre qui sait expliquer [aux autres] ce qui est [moralement] profitable et ce qui ne l'est pas, celui-là renaîtra doué d'une parole faisant autorité.

90. [Dans la nouvelle existence] les hommes seront abaissés pour avoir méprisé les autres, exaltés pour le contraire; heureux s'ils ont donné le bien-être, dans la douleur s'ils ont infligé la douleur.

91. Ceux qui aiment à se jouer des autres, les fourbes, les menteurs [renaissent] dans la condition de nains et de bossus; et de même les gens vains de leur beauté.

92. Pour avoir été avare de sa science on renaît stupide, muet si l'on a répondu à l'amabilité par l'animosité ; l'homme à l'esprit égaré qu'un bon conseil met en rage est promis à la surdité.

hitāhitābhidhāyī ca
(so) ādeyyavacano bhave ||

Les formes courantes du ppe prés. de karoti « faire » sont en pāli act. karan, karonto, moy. kurumāno, kubbāno, karāno (PTSD). *kuruto° pourrait être une forme anormale, appelée par le mètre (◡ — — ⏑ |) ; mais il faut plus probablement corriger kurute (prés. moy. sg. 3). (d) est hypermètre. On comprend aisément la chute de deux pāda, par haplographie : un copiste a confondu la fin de 89 (b) °mānasaḥ avec celle de 88 (d) et omis 89 (a, b).

90. M. 1 :

nīcā parāvamānena
vipallāsena t'unnatā
bhavanti sukhino datvā
sukhaṃ dukkhaṃ ca dukkhino ||

91. (c) — S : ° vāmanāṃ° ; M. 1 °vāmanattaṃ°
92. (a) — S : °jñāv° ; (d) — S : °bhisūy°
M. 1 :

jaḷo vijjāsu macchero
bhave mūgo piyappiyo
jāyate badhiro mūḷho
hitavākyabbhusūyako ||

Le PTSD relève abbhusūyaka au sens de « zélé, déployant du zèle, s'efforçant de... » avec pour seule référence le présent passage (= Pgdp. 101), où cette traduction est clairement inadmissible. Le tib. a mi bzod pa, « ne tolérant pas », Ch. 1 « ne pas écouter » 不聞 et Ch. 2 « ne pas suivre » 不逐 (les avis qu'on reçoit). C : hitavacanesu usuyyate « il regimbe [quand on lui adresse] des avis salutaires ». Pāli usūyati/usuyyati = skr. asūyati n'est admis dans le dictionnaire qu'avec la valeur « être jaloux, envier ». Mais en skr. le sens fondamental de asūyati est plutôt « murmurer [contre], ne pas être satisfait [de], s'irriter » : c'est évidemment le sens que C prête ici à usuyyate. Abbhusuyaka a donc aussi très probablement dans M. 1 l'acception « indigné, en colère », admise par skr. abhyasūyaka. On complétera, dans le PTSD, l'article usūyati par la forme moyenne usuyyate et la valeur « to

duḥkhaṃ pāpasya puṇyasya
sukhaṃ miśrasya miśritam
sarvaṃ sādṛśyanisyandam
abhīkṣyam karmaṇāṃ phalam || 93 ||

manuṣyakāṇḍaṃ samāptam

śāṭhyena māyayā nityaṃ
caraty akṛtakilviṣaḥ
kalipriyaḥ pradātā ca
sa bhaved Asureśvaraḥ || 94 ||

asurakāṇḍaṃ samāptam

ātmano yaḥ sukhākāṅkṣī
na ca hṛṣyet parigrahaiḥ
grahāṇām agraṇīś cāsau
Mahārājakatāṃ vrajet || 95 ||

show indignation, be impatient of », tandis qu'à l'article abbhussuyaka la traduction proposée devra (autant que le présent passage soit en cause) être remplacée par « indignant, indignant at, angry, impatient of ». En (c) badhira, Feer : « aveugle », lapsus pour « sourd ».

93. (d) — S : abhyakṣaraṃ ° ° maṇaṃ°.

Feer traduit misassa [kammuno] par : « d'un [acte] neutre ». Mais les kārikā précédentes indiquent assez qu'il s'agit d'un *mélange* de mérite et de démérite dans cet acte, et non de sa neutralité. En (d) abhyakṣaraṃ, qui fausse le vers, ne fournit aucun sens acceptable. L'analogie de pāli ñeyyaṃ « à savoir, qu'il faut connaître », suggère dans l'original un participe futur d'obligation, avec le sens « devant être vu, reconnu, etc. ». Le tib. répond par la leçon brtag, laquelle, en évoquant skr. parīkṣ° ou avekṣ° « observer, apercevoir » (cf. Mhvtp. 7472, etc.), suggère la rac. īkṣ- ; d'où, avec un minimum de corrections : abhīksyam.

94. Ce vers, en pāli, vient à la suite du v. 60.

(a) — M. 2 satho°, B sato° ; (b). — B °to ; F : carate n'añño ; (c). — M. 1 : Kālippiyo°.

95. Le pāli est :

n' eva 'ttano sukhāpekkhī
na ca haṭṭho pariggahe
gahānaṃ pamukho vāyam
mahārājikataṃ vaje

(c) — M. 2 : gahappadānam so hoti ; B °tānaṃ so yāti ; (d). — M. 2 B °kataṃ gato.

« L'homme qui ne poursuit pas son propre bonheur et qui ne met pas sa joie dans son entourage, celui-là, c'est à la tête des planètes qu'il atteint la condition [divine dans] l'entourage des Quatre Grands Rois. »

Vers difficile. En (b) les diverses recensions ne s'accordent pas sur la valeur de parigraha. Le tib. traduit de façon analytique : yoṅs su « totalement » (skr. pari) gzuṅ (ou bzuṅ) « saisi, pris », du verbe 'jin pa « saisir, se saisir de » (GRAH, GRABH), soit en transposition littérale : parigraha — ce qui ne donne aucune lumière nouvelle pour l'interprétation.

gaṅ źig bdag bde mi 'dod ćiṅ
yoṅs su gzuṅ la mi dga' ba
de ni gza' rnams dag gi mćhog
rgyal ćhen bźi pa ñid du 'gyur ||

93. On doit considérer le fruit des actes comme découlant [de ceux-ci] en entière similitude avec eux : la douleur [découle] de la faute, le bonheur du mérite, et [bonheur et douleur] mêlés d'un mélange [de mérites et de fautes].

Fin de la Section des Hommes.

94. Sa conduite est constamment empreinte de fourberie et de tromperie : il ne fait [pourtant] pas d'[autre] mal ; il a des penchants querelleurs : mais il est libéral ; [voilà le portrait de] celui qui doit renaître Seigneur des Asura.

Fin de la Section des Asura.

95. L'homme qui n'aspire pas à un bonheur égoïste et qui n'exulte pas de posséder des biens (parigraha), celui-là atteint la condition de dieu chez les Quatre Grand Rois, [ce qui le fait] chef des planètes [satellites] (graha : jeu de mots).

(a) — θ. 1, T. 2, θ. 2 : °bdag med° ; (b) — θ. 2 : °bjuṅ° ; (c) — T. 2, θ. 2 : °bza'° ; (d) θ. 2, T. 1 : °tu 'gyur.

« Celui qui ne désire pas son bien propre et qui ne se réjouit pas dans les biens qui sont en sa possession, celui-là, [comme] prince des planètes, renaît en vérité chez les Quatre Grands Rois. »

Le chinois s'éloigne davantage de S. Je tch'eng (Ch. 1) traduit :

樂修十善因
於他無損害
諸天常護持
得生四天王。

« Celui qui se plaît à pratiquer les Dix Bonnes Causes [cf. daśakuśalakarmapatha] et qui ne nuit pas à autrui, obtient de naître au ciel des Quatre Rois Célestes, où constamment il garde et assiste les Dieux. »

C'est donc que Je tch'eng a donné à parigraha l'acception, d'ailleurs régulière, de « domination, contrainte, punition, le fait de nuire » (損害, soit le contraire de anugraha « faveur »). C dit par contre : ettha n' eva 'ttano sukhāpekkhī ti yo dānādīni puññāni karonto na attano sukhāloke [B : °sukhaṃ loke, M. 2 ...karonto sukhalābhe na] karoti kevalaṃ pana sucaritakāmo hutvā deti na ca haṭṭho pariggahe ti yo puttadārādīhi pariggahe haṭṭho tappanacitto na hoti [B : tappo na cittā ; M. 2 : tappo citto]. « Le texte dit ici : *celui qui ne vise pas son propre bonheur*. Lorsqu'il accomplit de bonnes actions, comme de donner, etc., il ne le fait pas en vue de son propre bonheur, mais donne au contraire uniquement par désir de bien faire. Le texte dit [encore] : *et qui ne se réjouit pas dans son entourage*. Se réjouir c'est avoir l'esprit pleinement satisfait (litt. rassasié) en son cercle familial, fils, femmes, etc. ». Feer rend assez approximativement cette nuance : « Celui qui ne regarde pas à son bien-être, qui n'a pas un joyeux train de maison... ». Cette valeur de parigraha « maisonnée,

mātāpitṛkulajyeṣtha-
pūjakas tyāgavān kṣamī
na hṛṣyati yaḥ kalahe
Tridaśeṣu sa jāyate || 96 ||

famille, clientèle (au sens classique), bien attestée en skr. et appuyée ici par Ch. 2 qui a 親眷 « parenté », n'est point relevée dans le PTSD, s. v. pariggaha, qui signale par contre la valeur « propriétés, richesses, biens » — celle que l'on peut reconnaître aussi dans le parigrahaiḥ de S.

C'est d'ailleurs, semble-t-il, surtout par une manière de calembour que le mot s'introduit dans le schéma rétributif de la kārikā, à titre d'antécédent pour le « fruit » céleste qu'est la Régence des « planètes » (skr. graha, pāli gaha). Il est question dans cette stance d'une naissance au monde des Quatre Grands Rois (catur mahārājānaḥ), régnant, à mi-pente, sur les quatre côtés du Mont Céleste, le mythique Meru, au milieu de la foule des « dieux compagnons des Quatre Grands Rois » (Caturmahārājika, ou Caturmahārājakāyika). Selon la cosmologie bouddhique, la cime de ce mont colossal s'élève haut dans le ciel, vers le Pôle Nord du cosmos. Au-dessous de lui, des océans en forme d'anneaux et des cercles concentriques de montagnes se succèdent, celles-ci comme ceux-là au nombre de 7.

Quant à la terre habitée par les hommes, répartie en quatre continents (dont trois sont surtout mythiques, le quatrième, ou Jambūdvīpa, qu'on place au Sud, répondant à peu près à l'Inde), elle est au pied de ce vaste système, axé non sur un mont dans le monde, mais sur le Mont du monde ; notion qui a d'assez claires affinités avec les cosmologies mésopotamiennes et leur Mont du monde (i. e. leur monde conçu comme Montagne), Ḫarsag-(gal-) Kurkura (cf. W. Kirfel, *Kosmographie*, p. 28* sq. ; *Barabuḍur*, p. 107, 343-53).

Au sommet de ce même Meru se trouve la Cité des Trente-Trois, dont le chef est Indra : dans la hiérarchie karmique comme d'après l'étagement cosmologique, ce sont les supérieurs immédiats des Quatre Grands Rois. Ceux-ci à leur tour ont sous leur dépendance les dieux « terrestres » (bhumma [deva] = skr. bhūmya, bhauma, cf. Mhvtp. 3076, etc.), établis sur des portions de territoires (royaumes, villes, villages, sites divers), c.-à-d. partout « sur cette terre » (bhūmi), donc, toujours selon la cosmologie bouddhique, au pied du mont Meru, culminant au pôle céleste. De ces dieux « terrestres », logés dans les arbres, les rochers, le sol, il ne sera pas question dans la Voie des Dieux, telle que la conçoivent les SGK : mais c'est qu'il en a précédemment été traité au chapitre des « Preta doués de pouvoirs magiques ». D'autres textes, comme la Lokaprajñapti ou le commentaire même adjoint aux Kārikā consacrent au contraire aux Dieux de la terre (bhummadeva) le premier paragraphe de leur « gati » divine : alternances qui montreront assez à quel point l'Inde réelle, en marge des spécifications d'école, flottait entre deux conceptions du *numen* divin, l'une descendue du ciel avec le Veda, si l'on ose dire, l'autre se maintenant à fleur de sol et émergeant du folklore autochtone. Or à mi-distance entre notre terre, peuplée de petits dieux chtoniens, et le sommet du Meru, habité par les Trente-Trois dieux qui représentent, autour d'Indra, la fleur du panthéon védique, le système interpose, non plus sur les pentes du Mont, mais dans l'espace, la circulation aérienne des planètes, dont les orbes cernent le Meru, à grande distance. Du Soleil, de la Lune et des cinq planètes proprement dites, toute la procession cosmique viendra naturellement se placer sous la régence cardinale des Quatre Grands Rois, aux quatre orients du Meru. Installés sur les contreforts de celui-ci, face aux quatre quartiers du monde, de cette hauteur ces dieux observent la ronde planétaire, passant au-dessus de nous, et ils la commandent, « entre ciel et terre ». Voilà pourquoi notre

96. L'homme qui vénère sa mère, son père et les anciens de la famille, généreux [par ailleurs] et patient, et qui ne trouve aucun plaisir dans la discorde, celui-là renaît au monde des Trente-[trois] dieux.

kārikā a pu suffisamment caractériser la condition de « Dieu du monde des Quatre Grands Rois » en évoquant la régence des planètes. Naître en ce monde-là, c'est devenir le « chef » (agraṇī) des astres satellites du Meru. C : gahādīnaṃ candimasuriyādīnaṃ padhānaṃ [corr. padhānataṃ ?] skr. pradhānatām « (obtenir) la primauté sur... » B lit : pathānaṃ, cf., dans la kārikā, B : patānaṃ, M. 2 padānaṃ ; la meilleure lecture : padhānaṃ est donnée par C dans M. 2. Le PTSD ne note padhāna qu'avec l'acception d'« énergie, effort » ; Mhvtp. 4549 traduit pradhāna 1° en tib. par gco bo « excellent, supérieur (śreṣṭha) ; chef, seigneur (mukhya) » ; cf. Das, s. v. gco bo : rten gyi gco bo « le dieu principal d'un temple, le dieu auquel un temple est consacré » — 2° en chin. par 尊者 « vénérable » ; mais *ibid.* 2523 gćes pa « zélé, diligent » alterne avec gco bo] adhipathibhāvaṃ gacchatīti pāpuṇāti « *il atteint*, c.-à-d. qu'il obtient *la primauté*, c.-à-d. la souveraineté sur les planètes, c.-à-d. sur le Soleil, la Lune, etc. ». Mais en sanskrit « planète » se dit graha « le génie [l'*astre* au sens astrologique] qui saisit, le régent », soit la puissance disposant des hommes nés « sous son signe », ou bien (plus concrètement et sans qu'il soit toujours aisé de séparer les deux idées) le génie qui s'empare de l'homme soumis à son influence, en le « possédant », valeurs qu'on a plus ou moins artificiellement réencadrées dans la théorie du karman (qui aurait dû, théoriquement, les éliminer) en prétendant voir dans les signes célestes (ou mentaux) de ces « possessions » de simples signes (nimitta) de la rétribution karmique.

La kārikā 95 joue donc surtout sur les mots, lorsqu'elle apparie, par une correspondance assez superficielle, le détachement des « biens que l'on possède » (parigraha) ou des plaisirs que l'on trouve dans son « cercle familial » (id.) avec l'obtention d'une place éminente à la tête du cortège des planètes » (graha). C'est d'ailleurs déjà dans le même esprit que la kārikā 55 s'est autorisée d'une étymologie populaire, d'ailleurs erronée, pour aller chercher les antécédents humains des Gandharva, génies célestes, parmi ceux qui ont, sur cette terre, trop aimé les fleurs et les parfums : on renaît Gandharva par l'attachement aux parfums (gandha) tout comme on devient régent des planètes (graha) par le renoncement aux parigraha — et devant l'analogie verbale, peu importe le sens qu'on voudra choisir pour ce terme parmi tous ceux qu'il admet (« biens » ou « famille » ou « châtiment »). Il n'y a pas lieu de supposer derrière ces correspondances un développement réel du folklore. On n'est point parti de certaines catégories d'actes, amour des parfums, détachement des joies du foyer, etc. pour les réaliser mythologiquement au niveau et en la personne des diverses classes de dieux. Tout au contraire : Gandharva et Régents des quatre orients sont des catégories mythiques fixées dans la cosmologie, sans relation authentique, à l'origine, avec ces actes ni même, en général, avec le schéma transmigratoire, plus tardif que leurs attestations anciennes. C'est donc après coup et en partant ou bien de l'élément mythique et cosmologique, ou bien, comme ici, seulement du nom, qu'on a prétendu (à l'occasion par de simples calembours) mettre en série, deux à deux, « actes » et classes de dieux. Si l'on méconnaissait le caractère factice de ces spéculations, un texte comme celui auquel nous avons affaire demeurerait souvent lettre close. On le verra bien ici en se reportant à la traduction des pāda (c, d) par Feer : « [Celui]... dont la maison ne prétend pas à être la première, celui-là va chez les quatre grands rois. »

96. Tridasa, les Trente, chiffre rond désignant les Trente-Trois dieux du « ciel » d'Indra, dont la cité occupe la cime de la montagne cosmique.

na vigrahe ratā naiva
kalahe hṛṣṭamānasaḥ
ekāntakuśalodyuktā
ye Suyāmopagās tu te ‖ 97 ‖
bahuśrutā dharmadharāḥ
prajñā mokṣasya kānkṣiṇaḥ
guṇair ye ca prahṛṣṭāś ca
narās te Tuṣitopagāḥ ‖ 98 ‖

97. (a) — S : °rato°; (d) S : ye tu yam°.
Le pāli est :

na viggahe ratā n' eva
kalahe haṭṭhamānasā
ekantakusale yuttā
ye te Yāmopagā narā ‖

(a) — M. 1, 2, F : °vigaha°; (b) B : °mānasa; (d) M. 2 : ye te yām'up°, B : cutā yāmañ ca bhavanaṃ.

Dans la tradition brāhmanique ancienne, Yama, le premier des hommes, le premier des morts, roi des morts et particulièrement des morts bienheureux (pitṛ, *supra*, notes au v. 49), qui appartient à la tradition indo-iranienne (cf. l'avestique Yima), est déjà une figure complexe et dont la localisation cosmologique présentera une ambiguïté de plus en plus caractérisée. Le monde des morts, sur lequel il règne, sera tantôt céleste, tantôt souterrain, la première formule paraissant la plus ancienne dans le domaine de la littérature védique. Les traditions plus récentes, dont l'aboutissement est le cycle des Purāṇa médiévaux, ont par contre une vision de plus en plus circonstanciée d'un monde infernal où Yama est roi, au milieu de ses ministres et de ses satellites infernaux. Le bouddhisme admet des images toutes semblables. Yamaloka « monde de Yama » sera pour lui synonyme de « monde des morts » ou même d'Enfer, idée qui interfère avec la division de l'eschatologie primitive en deux secteurs, souvent presque confondus : le « monde des Preta (« trépassés ») » et le monde infernal proprement dit. Les ṢGK placent en enfer les Rākṣasa de Yama (v. 36) et par contre ne mentionnent point ce dieu dans la Voie des Preta. Mais l'aspect divin du Roi des Morts n'est point oublié pour cela. Une tradition que nous avons eu l'occasion de signaler (*supra*, p. 68, n. 1, cf. 69 sq.) fait alterner ces deux natures. Yama sera le type des Preta « à grands pouvoirs magiques », tantôt entouré de toutes les joies célestes, tantôt tombant en enfer, pour y exercer la royauté au-dessous du plan humain, c.-à-d. sur les Preta et « créatures infernales » (nerayikasatta). Mais sur le plan céleste, la projection mythologique de son meilleur aspect évoque au contraire un Monde des « Dieux de Yama », les Yāma ou Yāma deva, quelquefois nommés Suyāma (e. g. Mhvtp. 3138, entre Indra et les dieux Saṃtuṣita).

Le PTSD n'établit pas une distinction assez nette entre ces deux localisations, pourtant bien séparées : « Yāma, ...3. (d'ordinaire au pl. : Yāmā devā) quelqu'un qui relève de Yama, souverain du Monde souterrain ; un sujet de Yama ; le royaume de Yama — pl. les habitants du Yamaloka... °bhavana, la demeure des Y° ...Yāmato yāva Akaniṭṭhaṃ, depuis le monde infernal jusqu'au ciel suprême. » Cette dernière formule place d'autant plus certainement les Yāma en enfer qu'elle démarque la phrase, plus fréquemment attestée : « depuis [le fond de] l'enfer Avīci jusqu'au ciel des Akaniṣṭha (= bhavāgra « sommet du monde ») ». Mais au contraire Yāma [*deva*], quoi que paraisse dire le dictionnaire, n'est pas appliqué aux sujets de Yama, vivant dans le monde souterrain (underworld) : c'est le nom de dieux que la

97. Les hommes exclusivement attachés à la vertu, qui haïssent les conflits, dont l'esprit ne se réjouit pas dans la discorde, ceux-là transmigrent auprès des dieux Suyāma.

98. Les hommes de grande érudition, qui pratiquent la religion [bouddhique], ont l'esprit clair et désirent avec force la délivrance, transmigrent chez les dieux Tuṣita.

cosmologie place régulièrement à mi-distance entre le Paradis d'Indra (c.-à-d. la ville des Trente-Trois dieux) et (à un niveau supérieur à tous égards) le Ciel Tuṣita ou des dieux Tuṣita. La Mahāvyutpatti fournit une énumération typique : n° 3076 Bhauma (dieux du sol), -77 Antarikṣa (dieux aériens), -78 Caturmahārājakāyika, -79 Trāyastriṃśa, -80 Yāma, -81 Tuṣita, -82 Nirmāṇarati, -83 Paranirmitavaśavartin. Sous réserve du décalage des génies du sol et de l'air, reportés, comme on l'a vu, à la Voie des Preta, c'est exactement l'ordre suivi par les ṢGK.

La variante aberrante de B, au pāda(d), atteste cependant les confusions auxquelles a plus d'une fois prêté la complexité d'une eschatologie où se rejoignent tant de termes de signification et de provenance historiques et ethniques hétérogènes : cutā yāmañ ca bhavanaṃ (à construire vraisemblablement en sous-entendant le verbe vaje = vrajet du v. précédent, soit au pl. vajeyyuṃ) « une fois morts ils obtiennent le monde de Yama ». Cuta, skr. cyuta « tombé » admet aussi, il est vrai, l'acception plus générale « décédé ». Mais l'emploi constant de cyuti « chute » pour désigner la fin d'une existence divine suivie d'une déchéance karmique (« chute » à un niveau cosmique inférieur) rend cyuta assez impropre dans ce cas où il s'agit au contraire d'une promotion, du monde humain au ciel des dieux Yāma. La kārikā, telle que la donne B, ne mentionne d'ailleurs pas ceux-ci, mais seulement « la demeure de Yama ». Dans Yāmañ ca bhavanaṃ — noter la mauvaise scansion ◡ ◡ ◡ ◡ ‖ — le premier mot est l'adjectif d'appartenance, formé directement sur le nom du dieu, et qui ailleurs désigne, en se substantivant, la catégorie des dieux Yāma ; mais ici il n'évoque vraisemblablement que le Roi des Morts et son empire souterrain. Le moins que l'on puisse dire est que ces expressions affaiblissent l'aspect proprement divin sur lequel insiste au contraire la lecture originale, conservée en skr. et à laquelle répondent M. 1, M. 2, le tibétain et le chinois.

98. La règle de correspondance entre le « fruit » et l'acte, dont nous n'avons cessé d'observer la stricte application, inciterait à supposer qu'une récompense de même nature (ou de même dénomination tout au moins) que leurs mérites attend au ciel Tuṣita ceux qui ont « beaucoup entendu » (bahuśruta), désiré le salut et observé la Loi. Bahuśruta (Mhvtp. 2381, cf. le nom bien connu de la secte Bāhuśrutīya, *ibid.* 9082) ne laisse pas d'évoquer indirectement la śruti « doctrine révélée », ouïe à l'origine de la bouche du Dieu suprême ou des Sages qui en avaient eu l'immédiate « vision » — supérieure par conséquent à la simple smṛti, sagesse humaine traditionnelle, « ce que les hommes se rappellent », cette supériorité résultant justement, en principe, de l'audition directe. Or toutes les écoles bouddhiques s'accordent à placer au ciel Tuṣita, dont il est ici question, le Buddha futur, Maitreya. En sa glorieuse condition de Bodhisattva, et plus tard, à la consommation des siècles, sous la forme du Sauveur attendu, il est et sera le suprême recours de la Loi, le dispensateur des Enseignements et le guide vers la Délivrance. Les inscriptions de la Chine du Nord, traduites et commentées avec éclat par Chavannes (*Mission archéologique dans la Chine Septentrionale*, I, II, Paris, 1915), reproduisent inlassablement le vœu de renaître auprès de Maitreya, d'assister à ses trois grandes Prédications de la Loi sous l'arbre mythique aux fleurs de dragons, d'entendre directement son enseignement et d'acquérir par là la Délivrance. Mais le « fruit »

śīlapradānavinaye
pravṛttā ye svayaṃ narāḥ
mahotsāhāś ca te 'vaśyaṃ
Nirmāṇaratigāminaḥ || 99 ||
adīnasattvā ye śreṣṭhāḥ
pradānadamasaṃyamaiḥ
guṇādhikāś ca te yanti
Paranirmitatāṃ dhruvam || 100 ||
śīlena svargam āpnoti
dhyānena ca viśeṣataḥ
yathābhūtaparijñānāt
paryante ca pravartanam || 101 ||

ainsi ambitionné se trouverait exactement préparé, en vertu de la karmasadṛśatā, par la liste des mérites énoncés dans notre kārikā : avoir beaucoup entendu, observé la Loi et grandement désiré la délivrance (mokṣa). Ce n'est point sans doute un hasard si les ṢGK destinent les auteurs de ces « actes » vertueux à peupler un Paradis dont toute la gloire tient traditionnellement dans la personne de Maitreya. Celui-ci n'a pas été nommé : mais le contexte l'évoquait suffisamment. Par ailleurs les caractères de la Loi de rétribution se sont assez nettement dégagés, peu à peu, de ce qui précède, pour écarter une interprétation historique excessive de la kārikā 98. Il n'y faudra pas voir une allusion à une relation dogmatique bien définie entre une certaine modalité d'acquisition du savoir et le cycle maitréyen, relation qui aurait imposé au rédacteur de considérer les gens qui en ce monde auront « beaucoup entendu » comme de futurs compagnons de Maitreya au Tuṣita. Ainsi que précédemment, c'est au contraire de la donnée générale que notre kārikā est partie ; la légende de Maitreya était acquise, et colorait, avec une précision toute mythique, le ciel Tuṣita : Dhārmika Subhūti a en conséquence délibérément choisi parmi les faits humains ceux qui lui ont paru propres à constituer l'antécédent des délices réservées là-haut aux mortels assez heureux et méritants pour s'en aller renaître dans le rayonnement du Messie bouddhique.

99. (b) — S : °spayan n° ; (c) — S °sāhās te°, mais pāli : °sāhā ca te° ; (d) — S : nirmāṇagati°.

100. (b) — S : pradānādasamaṃjasaiḥ, mais pāli : padānadamasaṃyame. Ces deux dernières catégories divines répondent à de pures abstractions.

101. Le pāli est plus explicite :

sīlena saggaṃ āyanti
jhānena brahmasaṃpadaṃ
yathabhūtapariññāṇā
nibbānaṃ adhigacchanti ||

M. 2, B ; M. 1, (a) : sīlena tidivaṃ yāti.

« Par la vertu [les hommes] arrivent au ciel [M. 1 : au ciel d'Indra], par la méditation mystique, à la félicité de Brahmā ; par la connaissance adéquate de toutes choses, ils accèdent au Nirvāṇa. »

Le tibétain suit exactement la leçon de S :

chul khrims kyis ni mtho ris thob
bsam gtan gyis ni khyad par 'gyur

99. Les hommes qui de leur propre mouvement se dévouent à la moralité, à la libéralité, à la discipline et qui n'épargnent pas leur effort, vont sans faute chez les [dieux] Nirmāṇarati.

100. Les hommes que leurs vertus élèvent au-dessus du commun, les héros au courage sans défaillance de l'aumône, de l'empire sur soi-même et de la maîtrise [des sens], il est assuré qu'ils atteindront la condition des [dieux] Paranirmita[vaśavartin].

101. [En se conformant au code de] la moralité, on gagne le ciel, et prééminemment par la méditation mystique. Par la perception adéquate de toutes choses en leur vérité [telle que l'enseigne le bouddhisme], on accède au terme ultime.

yaṅ dag ji bźin yoṅs śes pas
mthar ni yaṅ srid med par 'gyur ||

(a) — T. 1 : °'thob ; (b) 0. 1, T. 2 °byab bar 'gyur, T. 1 °byaṅ par° :

C'est le sanskrit transposé mot à mot. Khyad pa « distinction, division » = viséṣa ; seul le dernier pāda s'écarte un peu de l'original : « en fin de compte, on réalise [son] émancipation du Saṃsāra. »

Au contraire les deux versions chinoises sont très aberrantes. Ch. 1 :

以戒定熏修
普資於願力
生天上人間
達真如實際。

« Si l'on poursuit inébranlablement l'application des principes de la moralité (litt. « les Défenses » ; skr. śīla) en s'appuyant entièrement sur la vertu du vœu (antérieurement formulé : skr. praṇidhānabala, Mhvtp. 764 ; pranidhāna est un terme qui est surtout employé dans le Grand Véhicule, où il s'applique techniquement à la résolution d'entreprendre la conquête de la Bodhi ; on devient ainsi un Bodhisattva, un futur Buddha), on renaît au ciel ou chez les hommes, on parvient à la Vérité (tathātā « Identité », le Hôbôgirin traduit : « Ainsité », i. e. la révélation bouddhique de ce « fond » des choses, qui comporte une claire prise de conscience de l'impermanence et de la « non-personnalité ») et à l'ultime Réalité [bhūtakoṭi « le bout des choses », expression qui répond, dans la cosmologie philosophique, au « ciel » suprême, celui où il n'y a plus ni notions (ou conscience) ni absence de notions (ou inconscience), le naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana : le Buddha, qui y accède, atteint ensuite la Bodhi et le Nirvāṇa, cosmologiquement « hors cadres » ; sur ces conceptions, cf. *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, p. 26 sq.].

Ch. 1 et le tib. s'éclairent mutuellement. S (d) donne : paryanta « limite, bord extrême ». Le pāli interprète en dogmatique pure : nirvāṇa, i. e. libération finale. Mais Ch. 1 spécifie dans l'autre sens cette expression ambiguë, qu'il ramène à la cosmologie. La Bhūtakoṭi 實 際 c'est

śubhāśubhaphalaṃ karma
tad etat kathitaṃ sphuṭam
śubhena labhyate saukhyaṃ
duḥkhaṃ tv aśubhasaṃbhavam || 102 ||
mṛtyur vyādhir jarā caiva
cintanīyam idaṃ trayam
viprayogaṃ priyaiḥ sārdhaṃ
karmaṇāṃ ca svakaṃ phalam || 103 ||

la limite évanescente de la réalité (cf. *Barabuḍur* p. 528-533). Son acquisition dénote une perfection surnaturelle si grande, qu'il n'y a plus, comme perfection supérieure, que celle par où s'obtiennent Bodhi et Nirvāṇa ; mais la Bhūtakoṭi, en soi, n'est encore ni l'une ni l'autre de ces fins véritablement suprêmes. Tout au plus en serait-elle l'expression métaphorique, sur le plan d'une cosmologie suppressive (cf. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. R. Mitra, p. 370 sq. : le Bodhisattva ne doit pas se rendre présente la Bhūtakoṭi, parce que de la sorte il obtiendrait le Nirvāṇa du Petit Véhicule). Mais le tib. paraît plutôt comprendre paryante en valeur de temps : mthar « à la fin, finalement », adverbialement (paryanta « limite » de temps ou d'espace se dit substantivement mtha'), tout en élargissant l'expression par une mention explicite de la Délivrance i. e. du passage hors des liens de la transmigration (yaṅ srid = saṃsāra) : yaṅ srid med est synonyme de thar pa « libération » (mokṣa : cf. Das s. v. thar pa, p, 573[b], l. 45). Le tib. a traduit exactement S (c) :

yaṅ dag ji bźin yoṅs śes pas
yathā bhūtaṃ pari- jñān- āt

« par la perception adéquate de toutes choses en leur vérité... » : c'est le mérite ultime, que couronne nécessairement l'émancipation. Ch. 1, au contraire, a subi l'attraction du mot tathātā « Ainsité », identité des choses avec elles-mêmes, telles qu'elles sont correctement définies (comme impermanentes et vides de soi) par le Buddha, sens qui d'une part confinait à yathābhūta°, et qui d'autre part faisait série avec la Bhūtakoṭi (: « le fond des choses » et le « bout des choses ») sur la liste technique des objets, fins ou raisons suprêmes (paramārtha), cf. Mhvtp. § XCIV :

1708 Bhūtakoṭi : yaṅ dag pa'i mtha', 眞實際
1709 Tathātā : de bźin ñid, 眞性眞如,

et aussi avec la « vacuité », etc. :

1712 Śūnyatā: stoṅ par ñid, 空性

Je tch'eng a donc mis ensemble, comme deux aspects d'une seule et même rétribution, les deux concepts de tathātā et de bhūtakoṭi, symboliques l'un de l'autre, et annonciateurs tous deux ensemble de la libération finale.

Fa t'ien s'éloigue davantage encore de l'original :

持戒生天上
禪定亦如是

102. Le karman (acte) qui porte un fruit, soit pur, soit impur, voilà ce qu[on peut] très clairement énoncer [en ces termes] : « Par la pureté [des actes] s'obtient le bonheur, et la douleur provient de [leur] impureté. »

103. Il faut prendre comme objet de réflexion la triade : Vieillesse, Maladie et Mort, la séparation d'avec les objets aimés et [tout ce qui est] le propre fruit du karman (i. e. des actes).

智慧若薰修
牽引復生慧。

« En observant les principes de la moralité on renaît au ciel, et pareillement (tathā, pour yathā ?) par la méditation mystique (dhyāna, samādhi) ; en s'exerçant (薰 ici comme 熏 dans Ch. 1 = 勳) à la science et à la sagesse (Hôbôgirin : connaissance et sapience), la conséquence est que l'on renaît Sage. »

Autant qu'il soit possible de référer littéralement au texte de S la traduction des deux derniers pāda, on entrevoit une suite de méprises. En fait 若 traduit bien yathā et 慧 [pra]jñā, jñāna (et peut-être 薰修 répondrait-il à pari° marquant parachèvement, abondance, réalisation exhaustive ?) ; mais °bhūtam manque, si bien que yathā « comme » se construit directement avec °jñāna et commande le pāda suivant, où il semble que la construction de pravartana avec le locatif ait été méconnue : pravartana « production, obtention » cessait d'avoir un complément ; d'où sans doute l'interprétation fautive qui y a voulu reconnaître la « reproduction » de la qualité même (la sapience, prajñā, 慧) mentionnée au pāda précédent. Sage déjà, sur le plan humain, en s'efforçant à la sagesse, on renaîtrait Sage encore, mais cette fois-ci par une parfaite purification de nature, c'est-à-dire, comme l'indique la place de la kārikā dans l'exposé, à la limite du cycle transmigratoire, qui n'est point autre chose que la prison de l'erreur et de l'ignorance décrite dans ces cent cinq « stances techniques » et peinte par ailleurs sous l'aspect d'une roue sous le porche des couvents.

102. Le pāli est :

subhāsubhaphalaṃ kammaṃ
may' etaṃ kathitaṃ puna
subhena labbhate sokhyaṃ
dukkhañ cāsubhasaṃbhavaṃ ||

(b, c) — M. 1, F : °kathitaṃ phalam subhen 'eva sukhaṃ yāti ; M. 2 °kathitaṃ bhūtaṃ sukhaṃ kusalasaṃbhūtaṃ

En (b) la lecture mayā « [enseigné] par moi... » est appuyée par la version de Fa t'ien (我說...) tandis que Je tch'eng et le tib. suivent S. L'adverbe sphuṭaṃ « ouvertement, manifestement, clairement » a embarrassé le traducteur indochinois et les copistes successifs : puna « à nouveau » est une mauvaise cheville, phalaṃ est redondant et bhūtaṃ est obscur.

103. (a) — le pāli donne maccurogajarā°

evaṃ virāgam āpnoti
viraktaḥ puṇyaṃ ṛcchati
pāpaṃ ca varjayaty evaṃ
tena saṃkṣepataḥ śṛṇu || 104 ||
samyak parārthakaraṇaṃ
parānarthavivarjanam
puṇyaṃ viparyayāt pāpam
uktam etad mahātmanā || 105 ||

devakāṇḍaṃ samāptam

Ṣaḍgatikārikāḥ samāptāḥ

104. (b) —pāli : [viratto] puññaṃ icchati Feer « ... aspire à la vertu ». Le skr. est ṛcchati « atteindre » et non pas icchati « désirer » ; l'analogie ... āpnoti ... ṛcchati tendrait à confirmer cette leçon. On pourra donc ajouter la référence du présent passage au verbe icchati[2] théoriquement rétabli par le PTSD d'après les formes atichati et icchatā. Noter pourtant dans le tib. (par ailleurs identique au skr.) la lecture bsod nams 'dod « on désire le bien » = puṇyam icchati :

de lta na ni ćhags bral thob
ćhags daṅ bral ba bsod nams 'dod
de bźin sdig pa spoṅ par byed
de dag ñid kyaṅ mdor ñon ćig ||

105. (b) — S : parārthaś ca v° ; en (c) M. 1 lit puññapāpavipallāsā, ce que Feer traduit : « la vicissitude du bien et du mal. »

M. 1 ajoute un vers, visiblement pour appuyer la réduction du nombre des « gati » de six (Ṣaḍgatikārikā et Chagatidīpanī) à cinq (Pañcagatidīpanī) :

devā c'eva manussā ca
tisso pāpāya bhūmiyo
gatiyo pañca niddiṭṭhā
buddhen' eva tayo bhavā ||

« Les trois états de l'existence [i. e. les Trois Mondes : des sens, de la forme pure et au-delà de la forme] ont été définis par le Buddha lui-même comme [comprenant] les Cinq Voies : à savoir les dieux et les hommes et les trois mauvaises destinations (corr. pāpāyo > °yā pour la scansion ⏑ – ⏑ ⏓ || ?). »

Fa t'ien s'arrête au v. 104. Je tch'eng et le tib. ont le v. 105.

Voici les colophons :

S : āryasaddharmasmṛtyupasthānamahāyānasūtrāntāt samākṛṣṭā mahāpaṇḍitāśvaghoṣeṇa ṣaḍgatikārikāḥ samāptāḥ.

« Fin des ṢGK extraites par l'illustre docteur Aśvaghoṣa du vénérable Saddharmasmṛtyupasthāna, sūtrānta du Grand Véhicule. »

104. On arrive par là au détachement de toute passion. Ce détachement acquis, on acquiert la bonne conduite, on se débarrasse de la mauvaise. Écoutez-en ce résumé :

105. « Agir en toutes choses uniquement en vue du bien des autres et s'abstenir de ce qui leur fait du tort, telle est la bonne conduite. La mauvaise, c'est de [faire] le contraire » : voilà ce qu'a dit le [plus] grand [des] Sage[s].

Fin de la section des Dieux.

Fin des Ṣaḍgatikārikā.

B : chagatidīpanīyā aṭṭhakathā samattā

sāmino sotthino (?) rājā
*gandhabbo mandhātuko
nimirājā dhammapālo
ete chagatisaṃgatā
idāni sammāsaṃbuddho
sattavārena āgato || *Chagatidīpanī samattā*

Fin du commentaire sur la Chagati.

« Les seigneurs, le roi..., Gandharva, Māndhātṛ, le roi Nimi, Dharmapāla, [tous] ceux là sont allés dans les Six Voies. A présent le Parfait Buddha est venu sept fois en ce monde. »

Fin de la Chagatidīpanī.

M. 2 : pañcagatidīpanī samattā (ms. °na s°). alaso hi kāmabhogī na sādhu (ms. °kamma° °gi° °sa°). asaññāto pabbajito (ms. °nato pañcajito) na sādhu. na sammākārī (ms. ni° °kāri) yo paṇḍito kodhano taṃ na sādhu. ak[k]u[d]dho sagaraṃ eti (pour : saggaṃ !) ñatinam utta[mo] hoti yo mi[t]tānaṃ na dubbhati »

« Fin de la Pañcagatidīpanī. Un paresseux, celui qui jouit des plaisirs des sens, n'est pas comme il faut. Un moine en désaccord d'opinion (?) n'est pas comme il faut, il ne se conduit pas correctement... si un docteur cède à la colère, ce n'est pas comme il faut. L'homme exempt de colère va dans la mer (*sic*, corr. : « au ciel »). Il est le premier d'entre les siens, celui qui ne trahit pas (ou ne fait pas de tort à) ses amis. » Cacographie : on reconnaît à la fin un fragment métrique déformé.

Tib. dam pa'i ćhos dren pa ñe bar gźag pa'i 'gro drug gi chig le'ur byas pa slob dpon bcun pa ćhos ldan rab 'byor dbyaṅs kyis mjad pa rjogs so.

0. 1, T. 1 : °ćhos dren° 0. 2, T. 2 :°gro drug° T. 2 °rjugs so. Par un décalage du signe vocalique, T. 2 a °'byar dbyoṅs°

« Fin des vers techniques sur les Six Destinations [extraits] du Saddharmasmṛtyupasthāna, par le vénérable docteur (l'Ārya) Dhārmikasubhūtighoṣa. »

APPENDICE

Note sur l'Enfer bouddhique au Cambodge.

Les planches I-VI, reproduisant une séries de peintures cambodgiennes de l'Enfer, proviennent des collections photographiques de l'École Française d'Extrême-Orient (série 18 × 24, nos 3798-3803) et nous ont été aimablement communiquées par M. George Cœdès, directeur de cette institution. D'exécution moderne, ces documents n'en feront que mieux ressortir la persistance des thèmes indiens classiques, par-dessous leurs vivantes réadaptations locales. A quinze siècles de distance — ou davantage — le sanskrit de Dhārmika Subhūti fournirait encore une légende acceptable pour plusieurs de ces petits tableaux eschatologiques.

Il est cependant aisé de se convaincre, à feuilleter les images et à les comparer au texte sanskrit, qu'entre les productions de l'art cambodgien médiéval et moderne dont ces planches sont représentatives et nos sources indiennes, la correspondance, pour évidente qu'elle paraisse, n'est ni complète, ni continue, ni exclusive. Il faut donc que des dispositions et des données propres au pays aient joué un rôle, dont la discrimination serait la condition préliminaire de toute histoire particulière du bouddhisme au Cambodge. Mais l'analyse critique des croyances cambodgiennes actuelles, commandée par celle de leurs antécédents médiévaux, n'est autant dire pas amorcée. Elle ne retire qu'un maigre profit des travaux surtout descriptifs d'Aymonier, Adh. Leclère et autres pionniers de ces recherches.

Grâce au témoignage substantiel des monuments figurés et des inscriptions, d'abord mal compris, remis en cause par la remarquable intuition archéologique de M. Ph. Stern et définitivement éclairci, pour l'essentiel, par les vigoureuses interprétations et restitutions historiques de M. G. Cœdès, la période ancienne (jusque vers le XIIIe siècle AD) nous est comparativement mieux connue. Et sans doute fallait-il bien qu'il en fût ainsi, avant que l'on ne pût aborder, sans certitude d'erreur, une période intermédiaire qu'ont

caractérisée, comme en Birmanie mais avec un net retard, l'implantation et le triomphe, entre le XIIIe et le XVe siècle, du bouddhisme theravâdin, de tradition singhalaise et de langue pâli, dans un terrain culturel précédemment aménagé et en partie indianisé par un millénaire d'hindouisme et de bouddhisme sanskrit.

La transition s'affirme désormais tout autre qu'il y a quelques années à peine, lorsqu'un historien tel que L. Finot entreprenait de l'expliquer [1]. Il faut tenir compte, là aussi, de la révolution, sans autre exemple peut-être en archéologie, par laquelle le Bàyon et son art mahāyāniste, avec les monuments qui s'y rattachent et la culture sanskritisante que le tout suppose, quittent le IXe siècle AD, début de la période angkorienne classique, pour venir tomber en juste place au XIIe siècle, et juste aux abords du XIIIe, marquant donc à peu près la fin de cette période. Ce tête-à-queue de la chronologie khmère a pour premier effet, en ce qui nous concerne, de remettre le moyen âge khmèr, d'affinités singhalo-siamoises et d'obédience theravâdin, à la suite et non plus fort lointaine de l'apogée du Grand Véhicule au Cambodge [2].

Mais sans doute vaudrait-il mieux dire, en termes plus compréhensifs : à la suite du bouddhisme khmèr de langue sanskrite — et c'est là qu'entreront en ligne de compte les antécédents sanskrits que nous venons de reconnaître au pâli indochinois. Nous avons en effet appris à ne conclure ni trop vite ni trop exclusivement, en pays indochinois, du pāli au theravâda (car des ouvrages appartenant à d'autres écoles ont été traduits en pāli), ni du sanskrit au Grand Véhicule (car il y a en Birmanie trace d'une influence exercée par le Petit Véhicule de langue sanskrite). Du sanskrit et du Grand Véhicule, bien attestés l'un et l'autre dans l'épigraphie et l'iconographie de Jayavarman VII, le second implique fondamentalement le premier. Mais à cette date et sous ces latitudes s'entrevoient du même coup bien des accommodements entre les écoles, facilités, au sein du Mahāyāna, par l'adoption, à titre élémentaire, d'ouvrages appartenant, originellement, au Petit Véhicule sanskrit. Nous sommes maintenant mieux à même d'apprécier l'éclectisme des

1. Cf. *supra*, p. 32, n. 1.

2. L'apparition de guerriers siamois sur les bas-reliefs d'Angkor Vat, antérieurs d'un siècle au Bàyon, prend désormais toute sa signification historique. Avant même que le Grand Véhicule khmèr n'eût atteint son siècle d'or, le temple hindouiste voué au « moi subtil » (à l' « âme ») de Sūryavarman II « parti au monde suprême de Viṣṇu » — selon la terminologie dont usait le rituel royal indo-khmèr — signale ainsi à sa façon la mise en place, dans la géographie politique de l'Indochine centrale et méridionale, de l'élément ethnique destiné à agir le plus puissamment en faveur du Petit Véhicule, jusqu'à leur commun triomphe en ce domaine.

mahāyānistes indochinois, sachant que dans l'Ouest leur bibliothèque s'est incorporée d'importants traités de cette provenance, telle la Lokaprajñapti, agrémentée, dans la transmission birmane actuelle, de contes relatifs à la vocation de Buddha prêtée au Satan bouddhique, Māra : signe certain d'un passage par des mains mahāyānistes. Et telles peut-être encore les Ṣaḍgatikārikā, strictement orthodoxes, du point de vue du Petit Véhicule, mais que l'inscription de Pagan n'en range pas moins auprès de traités qui sont tantriques de désignation (cycle de Mahākāla) : fait d'autant plus notable que nous avons trouvé ce texte pareillement associé avec des ouvrages mahāyānistes ou tantriques dans les domaines les plus variés (Népâl, Tibet, Chine). Le syncrétisme indochinois a ses répondants, voire même ses antécédents directs, dans l'Inde propre, au centre de ce rayonnement [1]. Si donc, comme il est vraisemblable, certains traités ou opuscules du Petit Véhicule sanskrit ont gagné aussi le Cambodge de Jayavarman VII, ou bien s'ils s'y trouvaient déjà, ils n'auront pu manquer, par la suite, de se recommander tout particulièrement au Petit Véhicule pâli, au moment où celui-ci a repris à son compte l'indianité du pays, tant laïque que cléricale.

On voit les perspectives qu'ouvre à cet ordre de recherches la nouvelle chronologie de M. G. Cœdès : derrière le pāli indochinois ou les vernaculaires, le bouddhisme sanskrit du Grand et du Petit Véhicule, dans la mesure où tout au moins pédagogiquement ceux-ci, à la base, ne se séparent pas, passe désormais, avec ses manifestations archéologiques les plus considérables, aux sources mêmes des traditions médiévales. C'est dire l'intérêt attaché au dépouillement complet des collections de manuscrits toujours poursuivies par l'École Française d'Extrême-Orient et par l'active Bibliothèque Royale de Phnom Penh, dont le conservateur est notre collègue Mlle Suzanne Karpelès. Là comme en Birmanie la présence d'antécédents sanskrits — et peut-être les mêmes — se discernera-t-elle ? Sans d'aucune façon exclure cette éventualité, notons pourtant que les traditions actuelles du bouddhisme cambodgien sembleraient, dans bien des cas, n'admettre qu'une dérivation sanskrite plus détournée et plus tardive. La référence aux originaux sanskrits, la dette envers un bouddhisme non-pâlisant, s'établissent souvent, dans l'état présent de nos connaissances, par culture interposée, c'est-à-dire à travers le bouddhisme pâli de l'Indochine centrale et occidentale, antérieur au bouddhisme pâli du Cambodge médiéval et jouant à son profit un rôle de relais.

Les chapitres qui précèdent nous ont fourni un exemple fort clair de cette

1. *Supra*, p. 31 et 190 sq.

interposition. Nous avons en effet été amenés à reconnaître que les Cambodgiens lisent encore, en pāli, les stances sanskrites du vieux poète indien Dhārmika Subhūti. La conclusion s'impose-t-elle, qu'à l'endroit de ce texte un contrat direct est intervenu entre le bouddhisme cambodgien et une tradition ancienne du Petit Véhicule sanskrit ? Assurément non : car si la Pañcagati-dīpanī de Phnom Penh, « Éclaircissement des Cinq Voies », est distincte, par ce titre, de la Chagati-dīpanī de Mandalay, « Éclaircissement des Six Voies », nous croyons avoir suffisamment démontré que malgré cette réduction nominale de Six à Cinq Voies, laquelle n'affecte pas le contenu de l'ouvrage, la recension pāli du Cambodge n'est qu'une copie de la version pāli conservée en Birmanie. En fait d'antécédents littéraux, c'est cette dernière qu'elle suppose et elle ne suppose rien d'autre : nous n'avons aucune raison de penser que le copiste ait eu aucun accès à l'original sanskrit. La géographie politique et religieuse et le peu que l'on sait de l'histoire de l'Indochine médiévale s'accordent à suggérer l'intervention d'un élément siamois au début du bouddhisme cambodgien tardif de langue pāli : le Siam et son prolongement, la péninsule malaise, sont une étape nécessaire sur tous les chemins de terre et de mer menant des contrées occidentales au Cambodge. Aussi est-ce principalement à des influences thai que L. Finot croyait devoir, en 1926, attribuer l'introduction du bouddhisme theravādin en pays khmèr, vers la fin du XIII^e siècle et sa victoire finale, dans le cours du XV^e [1]. Est-ce donc par cet intermédiaire siamois que quelques textes de provenance sanskrite, mais déjà mis en pāli dans l'Ouest indochinois, se seront trouvés portés jusque dans la bibliothèque cambodgienne ?

L'hypothèse accentuerait encore le caractère indirect de la référence khmère au sanskrit, le fait siamois s'ajoutant ainsi au fait birman entre elle et les originaux sanskrits, déjà identifiés ou dès maintenant présumables. Toutefois, touchant la Chagati dīpanī de Birmanie, directement traduite des Ṣaḍgati kārikā sanskrites et la Pañcagati dīpanī du Cambodge, il semble qu'un pareil intermédiaire siamois ne se puisse rétablir que par une conjecture théorique, mal appuyée par les faits actuellement connus. De 1926 à 1927 en effet, M. G. Cœdès, qui dirigeait alors à Bangkok la Bibliothèque Vaji-

1. *Outlines*..., p. 689. L. Finot s'autorise notamment d'une observation de M. Cœdès. BEFEO, XVIII, IX, p. 6, concernant un point difficile du Mémoire de Tcheou Ta-Kouan, envoyé chinois à la cour d'Angkor (1296), cf. P. Pelliot, BEFEO, II, p. 148 : les Cambodgiens usaient alors, en s'adressant aux moines bouddhiques, d'une appellation siamoise : chău ku « Mon Seigneur », transcr. chin. : tch'ou kou.

raññāṇa, a fait rechercher sans succès une recension siamoise de la Dīpanī, dont il eût été essentiel que l'édition tînt compte — si elle s'était retrouvée.

Contrairement aux apparences, le *missing link* thai n'est d'ailleurs pas fourni par une brève indication de Léon Feer, notant que le ms. de la Pañcagati dīpanī, n° 346 du fonds pāli de la Bibliothèque Nationale, « vient de Siam ». L'écriture est en effet cambodgienne et non siamoise, et si c'est le cas d'un certain nombre de livres sacrés lus et copiés au Siam, dans ce cas particulier le titre du ms. 337, inséparable du précédent, « de même provenance et de même écriture », semble bien annoncer une copie exécutée au Cambodge ou d'après un exemplaire du Cambodge [1] — et il est de fait que la Bibliothèque Royale de Phnom Penh possède des recensions (avec et sans le commentaire) pratiquement identiques à celles de Paris.

Des indications négatives sont, par ce caractère même, soumises à trop de réserves de principe pour s'aventurer à leur suite au delà d'une simple question, qu'il est pourtant indispensable de poser : avant l'interposition historique d'un élément thai entre le Cambodge et les provinces occidentales de l'Indochine indianisante, avant donc la date approximative de fondation de la Dynastie de Sukhodaya, *ca.* 1250 AD, y a-t-il eu commerce direct entre le bouddhisme et la bibliothèque pāli de l'Ouest indochinois et un bouddhisme et une bibliothèque pāli du Cambodge, attestés dans ce cas dès une date sensiblement plus haute qu'on ne l'admettait jusqu'ici ? De ces échanges, nous garderions un témoin dans le transfert en pays cambodgien, sans intermédiaire thai discernable, d'un texte substantiellement identique à la Chagati de Mandalay, travestie en une Pañcagati.

L'intermédiaire siamois est plus aisé à restituer en ce qui a trait à une cosmologie bouddhique du Petit Véhicule, celle-ci non plus en pāli mais en cambodgien, et dont le chapitre concernant l'Enfer a été étudié par M. Roeské dans le *Journal Asiatique*, année 1914, second semestre, sous le titre *l'Enfer cambodgien d'après le Trai Phum* [2]. Le Trai Phum khmèr est en effet considéré — ce dont M. Roeské paraît ne pas avoir eu connaissance — comme la traduction en cambodgien de la cosmographie siamoise de titre identique compilée en 1345 AD à Sajjanālaya par le prince Lidaya (Lidai, Lu'thai), petit-fils de Rāma Gāṃhèṅ (R. Khaṃhèng) [3]. L'ouvrage siamois utilise de

1. *Supra*, p. 23, n. 4 et p. 28, n. 3. M. Filliozat a eu la bonté de rechercher les sources de l'affirmation de Feer : elles ne se sont malheureusement pas retrouvées dans les dossiers de la Bibliothèque Nationale.

2. *JA*, 1914, II, p. 587. La translittération du titre est Trai Bhūmi et non *Trī Bhūmī (Roeské).

3. G. Cœdès, *Inscriptions du Siam*, I, Inscriptions de Sukhodaya, p. 8.

nombreuses sources indiennes. Les titres de celles-ci, énumérés dans une préface, sont distinctement translittérés du pāli, bien que la liste n'en soit pas sans appeler certaines réserves du point de vue de l'orthodoxie theravādin. Sur le plan des vernaculaires indochinois, la version cambodgienne s'avérerait ainsi, au premier abord, exclusivement débitrice de la compilation siamoise, sans contact avec les originaux pāli de celle-ci, et bien moins encore avec leurs éventuelles sources sanskrites. Cependant, à travers cet intermédiaire thai, un heureux concours de circonstances fait que les obligations du Trai Phum khmèr envers la tradition sanskrite ancienne et les versions pāli de l'Ouest indochinois demeurent philologiquement perceptibles, et dans l'exacte ligne des ouvrages sanskrits placés par nous à l'origine du cycle cosmologique sanskrit-pāli de Birmanie. Parmi les sources avouées de la compilation siamoise figure en effet en bonne place notre Lokapaññati, auprès de la Lokuppatti, ouvrage similaire mais où l'astrologie et l'astronomie mythique occupent plus de place, et que le catalogue des bibliothèques birmanes associait, lui aussi, dès le xv^{e} siècle, à la Lokapaññatti — ce qui achèverait, s'il en était besoin, d'identifier ce dernier ouvrage avec celui que cite la Préface siamoise [1]. Or nous avons reconnu que la Lokapaññatti pāli est la version Ouest-indochinoise, en pāli, d'une Lakasthiti-Lokaprajñapti sanskrite très proche de celle que Paramārtha a maniée et mise en chinois au milieu du vi^{e} siècle AD. De la Lokaprajñapti au Trai Phum khmèr, en passant par la Lokapaññatti et le Trai Phum siamois, c'est-à-dire du sanskrit métropolitain au pāli Ouest-indochinois, de celui-ci au siamois et du siamois au cambodgien, voilà donc une séquence de textes qui se présente à nous comme la projection philologique de plusieurs siècles d'histoire indochinoise. Éclaircie du côté des origines indiennes, où elle procède des Abhidharma Sarvāstivādin, facile encore à suivre à travers la transmission pāli de Birmanie, plus confuse, pour le moment, en ce qui concerne les ramifications qu'elle a poussées dans les vernaculaires du Centre et du Sud de la péninsule transgangétique, cette succession maintient, en plein cœur de cette dernière, l'influence affaiblie d'un canon sanskrit incomplètement recouvert par les traditions de provenance theravādin.

Peut-être n'est-il pas jusqu'à la difficile étude de l'élément mōn, privé de représentant culturel autonome à l'époque moderne, qui n'en puisse tirer quelque lumière. Car Thatōn, résidence et peut être patrie de Saddhamma-

1. Trai Phum, éd. siamoise, p. 4 ; cf. Mabel Mode, *The Pali Literature of Burma*, p. 104, n^{os} 114, 116 ; l'École Française d'Extrême-Orient possède une copie de la Lokuppatti. L'édition siamoise du Trai Phum donne, par une erreur évidente, *Lokapaññati.

ghosa, a été l'un des grands ports du pays mōn ou pégouan, face à la côte de Coromandel et à ses emporiums, si célèbres dans les fastes du bouddhisme [1]. Or, si les traditions birmanes contemporaines mettent encore non sans quelque vraisemblance la Lokapaññatti, la Chagati dīpanī et la Chagati dīpanī aṭṭhakathā en relation avec cette métropole mōn du front de mer, on doit tenir compte corrélativement d'une donnée cruciale, dont les études indochinoises ont été enrichies par la divination de M. Cœdès : à savoir l'existence, complètement méconnue jusqu'à ce savant, d'un fort élément mōn dans la vallée du Ménam, remontant dans l'hinterland. Les Khmèrs ont conquis cet hinterland mōn sous le règne de Sūryavarman I^{er} (1002-1049 AD) et l'une des plus anciennes inscriptions qu'ils y aient laissées mentionne côte à côte les moines du Grand Véhicule et les adeptes du Theravāda (les Sthavira) : d'où L. Finot concluait, en s'appuyant sur M. Cœdès, à un contact, sur le Ménam, entre le Mahāyānisme des Khmèrs et le Theravāda des Mōn [2].

Pour notre objet présent, l'intérêt majeur de ces circonstances historiques récemment remises en lumière tient à ce que c'est aussi dans ce même domaine ethnique et culturel, sur le Ménam, que devaient se produire à dater du xiii^{e} siècle l'éviction des Khmèrs et la réduction de l'élément mōn par d'autres conquérants, ceux-ci descendus du Nord par la Haute-Birmanie : les Thai. C'est bien de ce côté qu'au xiv^{e} siècle le petit-fils de l'illustre Rāma Khamhèng a compilé, à Sajjanālaya, ce Trai Phum, dont l'une des sources est notre Lokapaññatti. Eu égard aux relations historiques et ethniques de la province mōn du Ménam avec la Basse-Birmanie (Pégou, royaume de Hamsavatī), il est significatif que Lu' thai ait trouvé, parmi les ressources — fort étendues semble-t-il — de la bibliothèque locale, un ouvrage traduit du sanskrit et que les Birmans eux aussi ont probablement reçu des Mōn.

Quant à la Cha/Pañcagati dīpanī, sa transmission s'expliquera peut-être de façon analogue. Son actuel état de préservation nous a en effet paru dénoter un contact ancien entre les traditions khmères et celles de l'Ouest

1. L. Finot, *Outlines*, p. 685-86 ; M. Bode, *op. cit.*, p. 8 ; Forchhammer, *Jardine Prize Essay*, p. 27 ; Winternitz *History of Indian Literature*, II, p. 205-206, etc.
2. *Outlines*, p. 684 ; cf. Aymonier, *Le Cambodge*, II, p. 81 ; G. Cœdès, *Documents sur l'histoire du Laos occidental*, BEFEO, XXV, 1925, p. 23 sq, 115 sq, et les deux volumes des *Inscriptions du Siam*. Les présentes recherches nous inciteraient à introduire une différence moins tranchée que ne le pensait L. Finot entre le Grand Véhicule khmèr et le bouddhisme mōn, enrichi d'ouvrages sanskrits ou de provenance sanskrite et qui portent la marque d'un contact intime avec certaines traditions mahāyānistes (*supra*, p. 55 sq.) ; le bouddhisme mōn du Petit Véhicule n'était lui-même pas exclusivement theravādin : ses affinités avec les textes sarvāstivādin suffisent à le prouver.

indochinois, avant l'interposition de l'élément siamois. Entre les Khmèrs et les Birmans proprement dits, de telles relations n'ont que peu de vraisemblance. Tout devient aisé, au contraire, aussitôt qu'entre en jeu le nouveau facteur identifié par l'éminent historien de la *plus grande Inde* : si, outre la Lokapaññatti, les Mōn du Ménam conservaient, comme leurs frères du Pégou, une traduction en pāli des Kārikā de Dhārmika Subhūti, il est naturel que celle-ci ait passé, par commerce direct, dans la tradition khmère de langue pāli, qu'elle ait ou non, d'autre part, été admise et conservée par une tradition thai parallèle. Tout compte fait, les versions de Mandalay et de Phnom Penh se présenteraient non en dépendance linéaire, mais sur deux lignes distinctes, concurremment issues des traditions mōn. Indication à retenir, par analogie, pour le cas où la suite des recherches inciterait quelque jour à supposer entre le Trai Phum siamois et sa réplique khmère une relation moins simple que celle de l'original à sa traduction.

Il ne saurait donc être inutile, en dépit des incertitudes dont s'obscurcit encore une partie de la transmission indochinoise, disons même en raison de ces incertitudes, de comparer sommairement la tradition khmère de l'Enfer bouddhique à ses lointains répondants indiens. Cette comparaison fera d'ailleurs apparaître des alternances de fidélité stricte et de liberté analogues à ce que nous avions déjà relevé à propos des documents picturaux reproduits ici — les libertés restant toutefois un peu moindres, comme il sied à un ouvrage médiéval, sauf justement là où se remarquent d'évidentes interpolations [1].

Revue et mise au point par M. G. Cœdès dans une importante notice critique [2], la traduction de M. Roeské (sans que cet auteur ait pu un instant le pressentir) se trouve en fait constituer l'ultime chaînon d'une tradition partie, tout au moins pour le Poème des Huit Enfers, au plus tard des débuts de notre ère : sous la trompeuse simplicité du fait indigène, telles sont les surprises de l'indosinologie. Il nous sera ainsi permis, au terme de ces analyses, de faire appel à la documentation cambodgienne de M. Roeské comme appoint aux documents sanskrits du Népâl, pāli de Birmanie, chinois

1. « Ce texte très ancien a subi des interpolations postérieures. Les incursions des Malais armés de kriss, l'arrivée des Portugais pourvus de fusils ne sont pas sans avoir frappé de terreur les paisibles Cambodgiens ; aussi les copistes n'ont-ils pas manqué de munir les Yoṃphubal (Gardes infernaux) de ces armes terribles et d'augmenter la crainte qu'ils inspirent » (*JA.*, 1914, II, p. 605) : ces anachronismes sont étrangers à nos peintures, où l'on observera que vêtements, parures, armes, chars et instruments divers sont identiques à ceux qui sont représentés sur les bas-reliefs d'Angkor Vat ou du Bàyon.

2. BEFEO, XV, IV, p. 8-13.

et même siamois, qui s'ajoutent désormais aux versions sanskrites, pāli, chinoises et tibétaines précédemment inventoriées et décrites par L. de La Vallée Poussin [1].

« ...Huit enfers principaux : Saṃjīva, etc. [2]... Ces huit enfers sont semblables ; ils ont quatre côtés carrés et quatre portes ; ils sont entourés d'un mur dont le revêtement et l'empattement tout en fer est de neuf yojana d'épaisseur. Chaque côté a pour longueur cent yojana, pour largeur cent yojana, pour hauteur un yojana. De l'intérieur du Grand Avĭčĕ [Avīci] des langues de feu lèchent les quatre portes et sortent à une distance de cent yojana. Le revêtement du mur d'enceinte chauffé au rouge par le feu de l'intérieur brille d'une couleur rouge vif du haut en bas et tout autour du gouffre [corr. : de l'enceinte infernale] » [3].

Que la faute en incombe au manuscrit khmèr ou à la traduction en français, il y a dans ces chiffres une erreur évidente : c'est l'enfer lui-même, et non chacun de ses côtés, qui mesure $100 \times 100 \times 1$ yojana. Le texte précise que les « côtés » sont des murs de 9 yojana d'épaisseur, soit, compte tenu des mensurations de la Cité carrée : $100 \times 1 \times 9$ yojana en longueur, hauteur et épaisseur pour les remparts des quatre faces. Le Trai Phum siamois donne des chiffres partiellement différents : 1.000 yojana pour la longueur, 9 pour l'épaisseur, sans indication de hauteur [4]. Si l'on se reporte aux versions indiennes et à la version pāli de Birmanie, synoptiquement présentées *supra*, p. 94 sq., on voit que le Jātaka pāli assigne aux grands enfers cent yojana « dans tous les sens » (samantā yojanasataṃ), mais sans dire si ces expressions doivent s'entendre en plan, à deux dimensions, donc « sur les quatre faces », ou bien à trois dimensions avec, en outre, une hauteur égale. Le Mahāvastu lit de son côté : samantāc chatayojanam, soit 100×100, *dans le plan horizontal*, car ici la hauteur est spécifiée séparément : udgatā yojanaśatam « ils atteignent en hauteur 100 yojana ». Ce passage du Mahāvastu est reproduit mot pour mot dans la Lokasthiti-Lokaprajñapti de Paramārtha (Tôkyô, XXI, I, p. 30[b]). La Chagati aṭṭhakathā le reprend à son tour sous la forme sans doute altérée que voici : uggatā yojanasatā āyato satayojanā (corr. °sataṃ °yatā °naṃ ?). Enfin la Lokapañ-

1. *Supra*, p. 93, notes 1 et 2.

2. Liste stéréotypée, cf. *supra*, p. 94 sq.

3. M. Roeské nomme improprement les enfers des « gouffres ». Cf. les remarques de M. Cœdès dans sa notice, BEFEO, XV, IV, p. 8.

4. P. 16 de l'éd. siamoise ; le sol de fer, le toit de fer et les parois de fer ont la même épaisseur : 9 yojana.

ñatti birmane répète bien uggatā satayojanaṃ (≃ LPJÑ, MVstu et ChGA, après correction), mais elle poursuit différemment : samantā yojanā yathā, lecture incohérente : « de tous côtés... yojana... ainsi que ». Toutefois dans l'alphabet birman les deux lettres ya et tha sont les plus aisées à confondre avec sa et ta respectivement : la correction sata[ṃ] paraît donc s'imposer, ce qui rétablit deux fins de pāda identiques °yojanasataṃ. Mais si l'original sanskrit croise au contraire la construction : °yojanaśatam et °śatayojanam, c'est moins par un simple souci de variété, assez étranger au sanskrit bouddhique, que pour obtenir en fin de pāda pair la scansion régulière ⏑ – ⏑ ⏓ || et pour l'éviter en fin de pāda impair. Le traducteur en pāli ne s'en est-il pas avisé, ou bien l'altération figurait-elle déjà dans le texte sanskrit qu'il a suivi ? Elle se rencontre en tout cas dans la seconde version du Poème des Huit Enfers incorporé à la fin du Mahāvastu, éd. Senart, III, p. 454 sq. : udgatā yojanaśataṃ samantā yojanaśataṃ. Voilà un des points sur lesquels l'original sanskrit de la LPÑÑ semble avoir différé de celui de la ChGA. La longue : yojanā° — introduite peut-être par un copiste ultérieur ? — paraît essayer, maladroitement, de sauver la scansion : le thème nu yojana° s'adaptait seul à la construction, et par ailleurs la forme normale du nom. nt. pl., pour l'époque tardive assignable au remaniement, aurait plutôt été yojanāni. La restitution de °yojanasataṃ achèvera de remettre la LPÑÑ à son rang dans le groupe des textes sanskrits ou traduits du sanskrit qui mentionnent séparément la hauteur des enfers et leurs dimensions planimétriques.

Les mesures relevées ci-dessus imposeraient aux séjours infernaux l'apparence singulière de villes cubiques, avec quatre murs de fer aussi hauts que longs, un sol et un toit, plafond ou couvercle, de fer. Ces « villes » seraient comme huit grandes caisses. Le Trai Phum khmèr réduit au contraire leur hauteur à un yojana. Si la modification est intentionnelle et ne résulte pas d'une simple erreur matérielle dans l'écriture du nombre, elle doit être le fait d'un adaptateur déconcerté par le paradoxe de la Cité cubique et soucieux d'attribuer aux cités infernales les dimensions d'une ville murée colossale, mais normalement proportionnée.

D'autre part, en attribuant au plan carré les dimensions que l'on a vues, à savoir 100 × 100 yojana, la rédaction cambodgienne s'écarte du passage correspondant de l'ouvrage siamois, où les enfers sont décrits comme « des villes carrées, à quatre côtés, chacun de 1.000 yojana ». En d'autres termes, le texte khmèr rejoindrait la donnée birmane par dessus l'intermédiaire siamois. Le carré de mille yojana de côté se retrouve dans certaines traductions chinoises de textes sanskrits, e.g. le Devadūta sūtra incorporé

au Niraya sūtra, Tôkyô, XII, VIII, p. 81[b] : « une ville à quatre portes, de 4.000 yojana de tour. » Mais les remparts ont 100 yojana seulement sur les quatre faces de la ville infernale décrite dans le Devadūta sūtra de l'Ekottara āgama, *ibid.*, II, p. 17[a]. La multiplication est aisée en chinois, par la substitution d'un caractère à un autre. Du côté des vernaculaires indochinois, les nombres s'écrivant en chiffres, elle est tout aussi facile, par l'addition d'un zéro : ces versions siamoises et cambodgiennes sont, en effet, en prose. Mais elle reste métriquement interdite, sauf révision complète du texte, dans les recensions sanskrites et pāli du Poème des Huit Enfers, où le mètre protège śata/sata « cent » et exclut le trisyllabe sahasra/sahassa « mille ». En l'état présent de la recherche, il ne sera donc pas strictement nécessaire d'admettre que deux recensions pāli de ce passage, l'une avec 100 × 100 yojana, l'autre avec 1.000 × 1.000 yojana aient été atteintes de façon séparée par les rédacteurs, compilateurs ou traducteurs respectifs de la cosmologie khmère et de la cosmologie siamoise, ce qui aurait pour effet de séparer historiquement celles-ci l'une de l'autre. Dans la mesure où les développements, reprises et réemplois de ces ouvrages polymorphes se prêtent à des suggestions précises, il faudra pourtant supposer ou bien que l'édition siamoise moderne du Trai Phum porte la marque de remaniements secondaires dont aurait été exempt l'original siamois utilisé par l'adaptateur cambodgien — ou bien que celui-ci a pris de notables libertés avec cet original.

Quoi qu'il en soit, on aura retrouvé dans la traduction de M. Roeské les termes mêmes du Mahāvastu, de la Lokaprajñapti, du Saṃkicca jātaka, etc. Constatation intéressante, quant à la portée générale et à la signification des études indochinoises : le Poème des Huit Enfers, texte d'une importance si considérable pour l'histoire du bouddhisme métropolitain ancien, aurait — comme tant d'autres peut-être — disparu sans laisser de trace dans les collections indiennes, chinoises et tibétaines, qu'on s'en ferait encore une idée approximative à l'aide des traditions Sud-indochinoises. Sans doute la correspondance s'obscurcit-elle par moments — il n'en saurait être autrement, après tant d'intermédiaires — comme lorsqu'à la place du « cordeau noirci » de charpentier (kālasūtra) des versions authentiques [1] l'article de M. Roeské nous parle d'« une ligne en fil de fer horizontalement tendue pour frapper les coupables » [2] ; mais souvent aussi le témoignage est demeuré assez net pour garder une valeur de contrôle dans le domaine indien

1. *Supra*, p. 79 et kārikā 7-8, p. 217 sq.
2. *Loc. cit.*, p. 592.

propre. On en aurait un exemple dans le cas du supplice de la langue étirée, que nous avons étudié déjà à travers ses attestations dans la LPJÑ-LPÑÑ, dans la tradition pāli singhalaise, dans le Madhyama āgama traduit du sanskrit en chinois et dans le SSU [1]. Une référence à l'article de M. Roeské aurait en l'espèce épargné un contresens aux pālisants et même au précieux Dictionnaire de la Pāli Text Society. Voici le passage, dans la leçon même qu'en donnait l'article du *JA* :

« Ceux qui vendent cher des marchandises et trompent les acheteurs sur la quantité... vont renaître dans l'Ayopolis norok [2]. Là les Nirayapāla prennent une ligne de pêche [corr. « croc » ou « harpon »] en fer, grande comme un palmier à sucre, en flammes, brûlante. Ils tirent la langue des habitants de cet enfer à l'arracher, l'enlèvent, l'étendent sur un billot de fer brûlant. Ils prennent un sabre, écorchent la peau des habitants de cet enfer, la fixent, la tendent, comme des écorcheurs de peaux de vaches et la font sécher à la fumée. Ils brûlent devant un feu rouge les chairs de leur corps. Les êtres se tordent, se roulent çà et là comme des poissons pris et jetés sur le sol » [3].

Traduction qu'il conviendrait sans doute qu'un khmèrisant revît de plus près [4]. Telle quelle, elle suffisait déjà à avertir qu'en pāli l'expression correspondante *saṅkusatasamāhata* est relative à une peau « fixée » et « tendue » sur cent piquets ou cent clous, à la manière des « écorcheurs de peaux de vaches » et non point, comme les pālisants traduisent en suivant l'étymologie pure et sans référence à la technique : « une peau [ou une langue] battue avec cent bâtons [5] ».

Un certain intérêt s'attache aussi au rôle assumé dans le texte de

1. *Supra*, p. 85-87 et n. 2, p. 87. Sur les peintures reproduites ici, le « tannage » de la langue étirée n'est pas figuré. Par contre, on relèvera le supplice de la langue tranchée au couteau et celui de la langue arrachée à la pince, représentés l'un auprès de l'autre sur la pl. IV.

2. Skr. ayo baḍiśa ; le mot baḍiśa, pāli balisa, baḷisa, peut désigner soit simplement un hameçon, soit un croc emmanché droit, c.-à-d. une espèce de harpon. La comparaison de cet engin avec un tronc de palmier en fer brûlant appuie plutôt la seconde interprétation (cf. Jātaka, éd. Fausböll, VI, p. 112).

3. *Loc. cit.*, p. 600.

4. Si les Gardes infernaux « enlèvent » la langue des damnés, le supplice est fini : dans les versions indiennes, elle est seulement étirée démesurément au dehors et c'est elle et non « la peau des habitants de cet enfer » qui est traitée comme une peau de vache, étendue, séchée, etc.

5. PTSD, fasc. IV, p. 122a, s.v. sanku ; cf. Visuddhi magga, éd. PTS, I, 1920, p. 153 et trad. Maung Tin, *The Path of Purity*, PTS, II, 1929, p. 176 « ox-hide beaten with a hundred sticks ».

M. Roeské par Yama, Roi et Juge des Morts. Dix enfers énumérés en sus des Huit Grands Enfers et de leurs Annexes (utsada, ussada) et qui font assez gauchement double emploi avec certaines de ces dernières, y sont spécialement dénommés Mondes de Yama, Yamaloka : le pāli dit plus couramment Enfers du Monde de Yama (ou Enfers des Mondes de ou des Yama), Yamalokikaniraya.

« Dans chaque norok [naraka ⌒ niraya, enfer] il y a un Yamarāja [Roi Yama], quatre amātya [ministres] et de nombreux Yāmabhūpāla [1], qui ont pour fonction de faire souffrir les êtres. Il n'y a que huit grands gouffres [corr. « enfers »] mais il y a de plus autour [2] dix Yamaloka [mondes de Yama]... aussi appelés :

1. Lôhakomphī [Roeské *Lohagambhīra, corr. Lohakumbhī « Le Chaudron de Cuivre »].
2. Sĕmpolīvon [Simbalī vana, skr. Śālmalī v° « Le Bois des Faux-Cotonniers »].
3. *Asekhaṇ [Roeské *Asikhaṇa].
4. *Kompôdak [corr. T°, p. Tampodaka, skr. Tāmrod°, litt. l'Eau de Cuivre : « Le Cuivre en fusion »].
5. *Ayôtôlaḥ [corr. °g°, p. Ayoguḷa, skr. Ayoguḍa « Les Boules de fer (rougies au feu) »].
6. *Nésabŏput [Roeské *Nāśaparvata].
7. *Thosanāti [Roeské *Dhasī nadī, corr. p. Thusanadī, skr. Tuṣa° « La Rivière (où l'eau se change) en balle de paddy (incandescente au moment où les damnés se penchent pour la boire) »].
8. Sĕttanātti [Sītā nadī, skr. śī° « La Rivière Froide »].
9. Sŏnakkhaniroy [Sunakha niraya, skr. śunakan° « L'Enfer des Chiens (dévorants) »].

1. Restitution douteuse de M. Roeské, pour Yāmabhū[mi]pāla « garde du monde (bhūmi ≏ loka) de Yama » ?

2. La Cha (Pañca) gatidīpanī aṭṭhakathā (ṭīkā) et les textes apparentés disent *au-dessus* (upari) et non *autour* ; ils fournissent bien cependant une énumération identique à celle de l'ouvrage khmèr, e.g. ChGA, ms. de l'India Office (B) : 1. Lohakumbhī ; 2. Simbalivanaṃ (ms. °mp°); 3. Asinakhā (ms. °kho) ; 4. Tampodakaṃ ; 5. Ayoguḷo (ms. °ḷaṃ, nt., mais le mot est msc. dans l'usage pāli comme en skr. Noter, sur la liste de M. Roeské, le sanskritisme de la désinence °guḷaḥ ; au même titre que le mōn, le khmèr laisse volontiers à certains termes indiens leur orthographe sanskrite, consacrée par un emploi traditionnel antérieur à l'implantation et à la victoire définitive du pāli ; cf. les remarques de M. Blagden citées par L. Finot, *JA.*, 1912, II, p. 129) ; 6. Mesapabbato (peut-être vaudrait-il mieux le plur. °tā ; cf. ci-dessous les observations relatives à ce nom) ; 7. Thūsanadī (la longue, comme dans la translittération khmère, prononcée et romanisée Tho° ; cf. pāli classique thusa, skr. tuṣa) ; 8. Sītanirayo (ms. Si°) ; 9. Sunakha nirayo ; 10. Yantapāsāṇā (ms. °ṇo).

10. Yantobàsàṇa niroy [Roeské *Yantrabhāsmana niraya, corr. p. Yantapàsāna n° skr. Yantrapāṣāṇa « L'Enfer des Meules de pierre »] [1].

Nous avons déjà relevé dans la littérature pāli paracanonique le motif de la « division » de Yama en plusieurs « Rois Yama ». Il y en aurait, selon M. Roeské, un dans chaque enfer. Au contraire, pour les traditions indiennes (voire indo-iraniennes) anciennes, Yama (iran. Yima), le Premier des Morts, roi de ceux qui l'ont suivi dans l'autre monde, était, par définition, un personnage unique. Aussi n'y a-t-il qu'un seul Yama, Juge des Morts, par exemple dans le Majjhima nikāya (Devadūta sutta). Mais la Papañcasūdanī — commentaire, attribué à Buddhaghosa, sur ce même Majjhima nikāya — se trouvera d'accord avec la ChGA pour établir, à l'encontre de la donnée canonique, le tribunal d'un Roi Yama devant chacune des quatre portes du Grand Enfer. Ce conflit d'opinion entre le commentaire et l'ouvrage qu'il prétend ré-exposer plus en détail montre assez la confusion des témoignages. On peut sommairement classer ceux-ci comme suit :

— Dans le Devadūta sutta du Majjhima nikāya, un seul et unique Roi Yama est en scène. Des satellites traînent les défunts devant son tribunal : « Votre Majesté ! Cet homme n'a eu ni piété filiale, ni révérence envers les religieux... Que Votre Majesté prescrive le châtiment convenable. »

— La Lokapaññatti s'en tient, elle aussi, à un seul Roi Yama. Cependant, en plus de sa royauté sur l'Enfer en général, elle mentionne l'exercice tout particulier de son pouvoir sur dix « Enfers du Monde de Yama », qu'elle met au-dessus de l'étagement des Huit Grands Enfers, donc entre le sol de cette terre et le Saṃjīva, le plus proche de nous parmi ces huit principaux lieux de punition, dont l'Avīci reste toujours le plus profond et le plus redoutable. Auprès de Yama, la LPÑÑ nous présente son ministre, amacca (skr. amātya), nommé Sirigutta (skr. Śrīgupta, cf. le nom du Greffier des Enfers dans la tradition hindouiste, Citragupta [2]. Le Roi Yama en personne procède à l'interrogatoire. Il rappelle aux coupables leurs fautes et ses vains avertissements (tout symboliques d'ailleurs, *supra*, p. 71) « Alors Sirigutta, son ministre, ayant proclamé la rétribution qui est écrite dans un livre

1. *Loc. cit.*, p. 588.

2. Complètement *désindianisés* et naturalisés dans la tradition indochinoise, ces thèmes mythiques étaient au contraire, pour la tradition métropolitaine, associés à une géographie légendaire de l'Inde dont Hiuan tsang, le grand pèlerin du VIIe siècle, nous permet de nous faire une idée lorsqu'il place par exemple la bouche de l'Enfer sur le flanc du mont Vipula, auprès de Rājagṛha (*Mémoires*, trad. Stan. Julien, II, p. 24-26) : justement, S. Lévi a fait observer que le *genius loci* (Yakṣa) assumait le nom même du Greffier des Enfers, Citragupta (*Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, *JA*, 1915, I, p. 61).

(... vipākaṃ potthake likhitaṃ) dit aux Gardes des Enfers : Appliquez à ces créatures la rétribution appropriée... »

— Dans la Papañcasūdanī et la ChGA, il importe de bien remarquer l'évidente maladresse avec laquelle s'introduit le thème des Quatre Yama « ... Le Roi Yama exerce son pouvoir sur dix Enfers... Il n'est d'ailleurs pas unique (*sic* : na so pana ekako va hoti) : aux portes de l'enfer, situées aux quatre points cardinaux, il y a quatre personnages [de ce nom]. » Les ministres de ce Roi multiple présentent la même bizarrerie : ils ont si peu une personnalité distincte que tous répondent au nom propre du seul et même Sirigutta, devenu, pour ainsi dire, le quadruple ministre d'un Roi Yama en quatre personnes : « leurs ministres ont nom Sirigutta... »

— Enfin la rédaction khmère renchérit encore sur ces amplifications du thème canonique : non seulement il y a quatre ministres (amātya) pour chaque Roi Yama, mais encore il y a un « double » de celui-ci dans chacun des Enfers.

Et pourtant s'agit-il bien d'un foisonnement mythologique ? A-t-on vraiment affaire à plusieurs Yama, à de nombreux Śrīgupta ? A ce niveau de texte, il est permis d'en douter. La multiplication ou pour mieux dire peut-être la subdivision de ces personnages, ne leur confère pas une substance, une réalité séparée. Le cycle pāli et les ouvrages connexes ne donnent qu'un très faible contenu légendaire à une différenciation fondée surtout sur la localisation de ces Yama et de ces Śrīgupta aux quatre points du compas. Il n'en va pas tout à fait de même, on ne l'ignore pas, pour les Dix Yama, tous avec un nom et certains caractères propres, qui ont gagné l'Extrême-Orient sino-japonais (et par contre-coup l'Annam) à travers la Haute Asie. L'entrée embarrassée et tardive de données similaires dans la tradition méridionale trahirait-elle l'imitation des croyances du Nord ?

Sur cinq des six peintures cambodgiennes reproduites ici, on voit un personnage divin, vêtu des habits et ornements royaux, passer en char ou siéger sur un rocher disposé en manière de trône et miraculeusement suspendu dans les airs, au-dessus du champ des supplices. Faut-il reconnaître dans l'occupant du char le roi Nimi conduit à travers les Enfers, sur l'ordre d'Indra, par le propre cocher du dieu : légende fameuse, souvent reprise dans les textes et reproduite sur les images ? Une étude détaillée de la Pl. I écarte cette interprétation, plausible à première vue. On reconnaît en effet sur l'image les scribes et valets d'enfer dont nous entretenaient tout à l'heure les textes du cycle de Yama. C'est donc à celui-ci que nous avons affaire. Agenouillés au bord du chemin suivi par le char, ses aides lui présentent

deux coupables (nous dirions deux « âmes ») mis à la cangue. Le greffier lui tend un livre en feuilles de palmier, tout ouvert, et qui ne peut être que le registre des fautes et des peines. Le bras tendu en un geste de commandement, Yama décide lui-même du sort des deux damnés. Rien de plus vif que ce croquis : l'aspect et l'expression des coupables, et par contraste l'embonpoint des trois sbires, vus par l'artiste sous les traits de trois employés subalternes du Palais royal ; la corde attachée à la cangue et dont l'autre extrémité passe commodément par-dessus l'épaule du garde barbu et enturbanné qui la tient : c'est l'homme de main du petit groupe ; la posture aussi du troisième valet, surnuméraire sans attribution spéciale, qui n'a ni rapport à faire au prince, ni ordre à prendre de lui et qui doit donc, selon la stricte étiquette du palais, détourner ses yeux des « pieds » de la Majesté Royale [1] pour les tenir attachés sur son supérieur hiérarchique immédiat : aucun de ces traits n'est placé au hasard et tout offre l'apparence familière de la chose vue, y compris les supplices qui emplissent le reste du tableau — les beaux jours de cette technique répressive ne sont pas si lointains dans le souvenir des Cambodgiens. La prosternation rituelle des employés de la Justice infernale s'adressant à leur Roi ne doit pas les faire confondre (notamment sur les pl. II et III) avec des suppliants, qui seraient des « âmes » en instance de jugement. Il est d'ailleurs facile d'observer que les coupables vont toujours nus, tandis que les Amātya, Nirayapāla, etc., portent, selon leur rang, soit une jupe à la cambodgienne (sampot), soit un simple pagne.

Parmi les supplices représentés sur ces planches et que nous avons précédemment rencontrés dans les textes indiens on remarquera : la Cuisson dans le chaudron de cuivre (Pl. I ; cf. *supra*, p. 71-72) ; le Sciage en long, « les pieds en l'air » (Pl. III ; kārikā 8) et les Chiens dévorants (Pl. III ; kārikā 27) ; le Pilonnement (Pl. V ; kārikā 35) et l'Arbre aux épines de fer (Pl. V ; kārikā 23 ; un oiseau de proie déchire le flanc du damné, qui cherche à redescendre, et les épines, selon un mécanisme que nous avons suffisamment décrit, se redressent en conséquence, la pointe en haut, pour mieux le lacérer, *supra*, p. 227-28).

Tous ces thèmes reparaissent dans la recension khmère. M. Cœdès a beaucoup facilité la comparaison en améliorant les étymologies sanskrites de M. Roeské, assez laborieuses, comme on a pu le voir. Deux articles, dont la transcription était particulièrement gâtée, à savoir les n^{os} 3 et 6, ont

1. L'étiquette khmère et siamoise veut que l'on nomme le roi non S. M. mais « les pieds de S. M. » ; ceux-là mêmes de ses sujets qui s'adressent à sa personne et lèvent les yeux sur lui prétendent, conventionnellement, ne l'apercevoir que jusque là : *ne ultra crepidam !*

cependant déjoué sa perspicacité. Le n° 3, *Asekhaṇ, lui suggérait les observations suivantes : « M. Roeské n'a pas identifié ce nom et j'hésite moi aussi à proposer une restitution ; en lisant asikhaṇḍa on obtient le sens : brisé à coups d'épée ; mais les noms de ces Yamaloka indiquent tous l'instrument du supplice et non le résultat de celui-ci ; peut-être faut-il lire asikhandha : tronc-épée ou masse d'épées [1]. » Sans doute devra-t-on recourir à une correction plus forte encore. Il y a eu à la fois cérébralisation et métathèse de l'n : *asikhaṇa représente asinakha « Les Ongles-en-épées » [2]. Quant au n° 6, *nesa y est évidemment fautif pour mesa, skr. meṣa « bélier », soit meṣaparvata « Les Montagnes-béliers ». Il semble bien que cette faute fournisse la preuve matérielle du passage par un intermédiaire siamois : les alphabets khmèr et birman ne laissent aucune possibilité de confondre le na et le ma, lettres de structure et de tracé nettement différents, tandis que l'alphabet siamois, au contraire, ne les différencie que par la place d'une petite boucle, en bas et à droite pour le na, en bas et à gauche pour le ma ; c'en est assez pour ne pas s'y méprendre, à la lecture ; mais en copiant, la main s'y trompe aisément.

Que faut-il entendre par ces « montagnes-béliers » ? La traduction de la PGD par Feer n'est, à cet égard, d'aucun secours, bien que son édition lise correctement mesap° : « ...ceux-là crient pendant longtemps, broyés qu'ils sont entre des rocs de grandes dimensions. » Le texte est :

....
kandanti ciraṃ te narā
punappunaṃ mahākāyā
mesaselehi cuṇṇitā || 32 ||

La traduction omet donc purement et simplement punappunaṃ « encore et encore (broyés) » et mesa. Ce dernier mot, qu'éclaire l'évidente analogie de skr. meṣa, n'est pas relevé non plus dans le PTSD, auquel on pourra l'ajouter, avec une référence à la présente kārikā. D'autre part, Feer a réuni en un composé unique la fin du pāda c et le début du pāda d, par l'abrégement d'un ā : mahākāya-mesaselehi « par des rocs de grandes dimensions » ; correction d'autant moins admissible que la leçon du ms. fournit seule un sens satisfaisant. Ce sont en effet les damnés et non les rocs infernaux qui ont un « corps » (kāya) gigantesque : Feer n'a pas discerné là l'idée simpliste, formellement attestée e. g. dans le SSU, Tôkyô XIV, 1, p. 46^{a}, que plus un

1. BEFEO, XV, IV, p. 9.
2. Sur ces « Ongles-en-épées », *supra*, p. 101, 106 sq. ; kārikā 22, p. 227-228.

corps est gros, plus il y peut loger, au ciel, de plaisir, et, par contre, plus l'enfer peut en arracher de souffrances.

Resterait à préciser celles que les rocs-béliers infligent aux damnés de ce canton de l'Enfer. Le premier mouvement serait d'attribuer au mot « bélier » l'acception technique courante dans l'Occident ancien et médiéval (cf. κριοῦ ἐμβολή, aries, etc.) : la « montagne-bélier » n'est-elle pas une masse de pierre qui viendrait frapper les damnés, comme une machine de guerre bat un mur ou une porte ? Cette interprétation s'accorde cependant assez mal avec l'action du karman, telle que Dhārmika Subhūti la conçoit et l'illustre à chaque ligne de son poème. Elle romprait l'homologie de la rétribution et de la faute. La kārikā 35, par exemple, nous peindra de son côté le supplice d'une catégorie de damnés, lesquels sont réduits en poudre (cūrṇyante) sous des pilons de fer incandescents. Mais aussi, fidèle à la correspondance karmique, Dhārmika Subhūti a-t-il pris soin de les identifier avec les gens qui en ce monde « ont laissé passer sous le pilon les insectes aperçus entre les grains de paddy ». C'est une des applications les plus complètes et les plus instructives de la double règle de similitude et d'aggravation. Similitude : le broyeur est broyé. L'acte délictueux se reproduit donc dans l'au-delà (paraloka), en sens inverse. Aggravation : le châtiment est pire que le crime, car le coupable ne passe pas seulement, en enfer, à l'autre bout du pilon. Celui-ci est devenu une masse de fer rouge.

Or la kārikā 32, relative aux Montagnes-béliers, ne le cède en rien à la kārikā 35, quant à la précision minutieuse avec laquelle la faute est décrite. Les Montagnes-béliers auront à châtier « ceux qui ont écrasé entre leurs ongles des poux ou autres insectes ». Mais s'il est vrai que la punition surnaturelle doive « rejouer » la scène du crime, après conversion du criminel en victime et matérialisation de son acte en un instrument infernal de répression, la convenance karmique du bélier, machine de guerre, n'apparaît pas ici. Les coupables n'ont pas frappé, mais comprimé, pincé entre leurs ongles les insectes qu'ils tuaient. Leur faute ne saurait donc revenir sur eux, dans l'autre monde, sous la forme d'un coup droit de bélier sans rompre l'Analogie karmique (karmasadṛśatā). Pareil argument semblera peut-être, de prime abord, quelque peu factice. Mais il tire toute sa force du fait que la fiction dont il s'agit constitue justement le fond même des Ṣaḍgati kārikā. L'ouvrage de Dhārmika Subhūti n'est qu'une liste versifiée de correspondances karmiques de ce genre, calquant un au-delà conventionnel sur les actes et situations de ce monde.

De cet esprit, qui souvent nous échappe, moins par ses subtilités que par

l'orientation stérile et décevante de ses combinaisons, les versions médiévales, et notamment les versions chinoises, sont plus proches que nous : en l'espèce, il est utile de se référer à elles pour contrôler l'interprétation. Fa t'ien s'est représenté les Meṣaparvata comme de grands rochers pinçant les damnés entre eux et les broyant : « Comme ils ont écrasé des poux avec leurs ongles, la force du karman leur fait [assumer] des corps énormes. Ils sont pourchassés [par les Gardes Infernaux] et entassés dans un endroit où des quatre côtés des rocs [gros comme des] montagnes se referment sur eux [et les broient] » [1].

Mais c'est la version de Je tch'eng qui fournit le trait décisif : « Ceux qui avec leurs ongles ont détruit des puces et des poux tombent dans l'Enfer des Paires de Montagnes-béliers [litt. « des Montagnes pareilles aux têtes de deux béliers »] ; celles-ci s'entrechoquent ; ils meurent [écrasés], pour renaître aussitôt, subissant une torture constamment renouvelée ». Avec cette lecture, l'application karmique du dispositif est rigoureuse : ces montagnes qui écrasent les damnés après les avoir « happés » entre elles, sont bien le signe (nimitta) que la faute de ces misérables se retourne contre eux. Saisis des deux côtés, ils sont brisés (litt. « moulus », cūrṇ-) exactement comme la vermine, jadis, entre leurs ongles.

Du même coup s'éclairent et le nom de Meṣaparvata et ce qu'a pu évoquer, dans l'Inde, une telle désignation. Il s'agissait là d'une image bien plus ordinaire que celle d'une machine de siège : à savoir, celle d'un combat de béliers. Les grandes masses de fer qui se précipitaient l'une contre l'autre ont été nommées par allusion à cette scène familière : les Grecs notaient déjà, à haute époque, l'estime singulière en laquelle ce genre de spectacle

1. Il semble que cette interprétation ait été contaminée par la classique description du supplice subi dans l'enfer spécifiquement montagneux, le Saṃghāta « Enfer de l'Écrasement », où des montagnes broient entre elles les damnés [cf. la version que Fa t'ien a donnée de la kārikā 10 décrivant cet enfer, *supra*, p. 219-220]. Pour le thème des montagnes mobiles, on se reportera aussi aux remarques des pp. 66 sq, 67, n. 1, 74 et 78, n. 1. Pour celui des « corps énormes », méconnu par Feer, nous avons déjà renvoyé au SSU, Tôkyô XIV, 1, p. 46a. On observera qu'il s'y trouve introduit, comme dans notre kārikā, à titre de châtiment pour la destruction d'insectes. La coïncidence n'est sans doute pas fortuite. L'extrême petitesse des créatures détruites par ces diverses catégories de coupables se prêtait spécialement à l'édiction d'une peine *aggravée* qui fît ressortir la gravité du « crime contre la vie » (prāṇātipāta), quelles qu'en fussent les circonstances : la vie, en transit dans tous les êtres, est la même partout. Pour avoir écrasé (ṢGK) ou brûlé (SSU) des infiniment petits, un homme non seulement sera écrasé ou brûlé par les Nirayapāla ou les Monts infernaux, images de son acte, mais prendra au préalable un corps gigantesque, pour mieux souffrir. Son crime revient contre lui avec un « grossissement » surnaturel que l'on pourrait nommer, conjointement avec la répétition du supplice un nombre presque incalculable de fois, un coefficient d'une multiplication répressive, analogue au « coefficient de nourriture posthume »

était tenu chez les Indiens[1] et par ailleurs le motif des béliers qui se chargent, tête baissée, revient plus d'une fois dans les contes populaires comme dans la littérature « ornée » du bouddhisme[2].

De fréquentes références aux techniques (arts du charpentier, du tanneur, etc.), nécessaires pour la simple intelligence grammaticale de nos textes, nous ont habitués à ce constant appel aux faits et aux images de la vie courante — images et faits si curieusement associés, dans les Kārikā, aux complications les plus chimériques du mécanisme transmigratoire. Plus il manquait de substance véritable aux mondes que le bouddhisme entreprenait de décrire « par delà la mort », plus il semble qu'il en ait voulu tirer, par compensation, de la réalité matérielle ou sociale. C'est à quoi s'est commodément prêté le procédé de la karmasadṛśatā, étayant deux à deux l'un sur l'autre les « antécédents » terrestres (l'acte, karman) et leurs « conséquents » (le fruit, phala, semblable à l'acte) dans le monde (loka) à venir. L'autre monde prenait corps dans celui-ci. Et c'est bien sans doute la raison pour laquelle les Stances de Dhārmika Subhūti, en leur sobriété, et d'autre part certains textes plus étendus, relevant de l'Abhidharma sanskrit, nous ont offert notablement plus de renseignement que maints traités brāhmaniques sur les croyances et coutumes communes de l'Inde.

Il vaut peut-être de noter, pour conclure sur ce point, qu'une fois bien reconnu le réalisme du texte bouddhique, touchant la métropole, la donnée ne laisse pas d'avoir, par delà le Gange, une incidence sur la conduite des études indochinoises. Souvent en effet la représentation naïve et directe des opinions ou des faits indiens vulgaires, en marge des spécifications confessionnelles plus savantes, telles qu'hindouisme et bouddhisme, Grand et Petit Véhicule, etc., demeure valable dans ce nouveau domaine. Pour une part, il est indéniable que la coïncidence provient de l'indianisation historiquement subie par l'Asie Sud-orientale. Mais elle dénote aussi des connexions ethniques plus profondes. Nous nous sommes à plusieurs reprises efforcés de

du brāhmanisme (multipliant, dans l'autre monde la nourriture offerte en sacrifice dans celui-ci, cf. *supra*, p. 249, notes à la kārikā 49), mais *de signe contraire*, selon l'algèbre bouddhique du plaisir et de la douleur.

1. Élien, cité *in Cambridge History of India*, I, p. 417.

2. Jātaka nº 234 de la collection pāli : le sot brāhmane et le combat de béliers (le brāhmane voit un bélier qui prend du champ, en reculant tête baissée ; il croit que l'animal lui témoigne ainsi sa déférence, jusqu'au moment où le bélier se lance en avant et le renverse) ; cf. aussi le Saundarānanda d'Aśvaghoṣa XI, v. 25. Le pluriel °parvataiḥ indique qu'il s'agit au moins de deux couples (Fa t'ien : « des quatre côtés... ») de montagnes, vraisemblablement, selon le style ordinaire de ces descriptions de l'enfer, le couple E-W et le couple S-N, les damnés étant broyés au centre du système.

montrer ce que le rapide et durable succès de la culture indienne en ces pays doit, pour avoir pu être tel, aux affinités du pré-āryen de l'Inde, sur lequel l'Inde classique s'est construite, et du pré-indien en Indochine, d'avance en harmonie avec l'élément autochtone encore perceptible sous l'hindouisme comme sous le bouddhisme, et en particulier sous le bouddhisme hindouisant, auquel appartiennent les ouvrages étudiés ici[1].

L'indosinologie courra le risque de commencer par prendre, avant inventaire, pour des productions du terroir, qui peindraient d'après nature les faits indochinois, telles ou telles compilations khmères ou siamoises littéralement traduites des sources métropolitaines. Dans le cas particulièrement net du cycle cosmologique dont nous avons suivi le passage du sanskrit aux vernaculaires, à travers l'intermédiaire pāli, nous trouverons par conséquent une utile mise en garde : même lorsque les circonstances philologiques seront plus ambiguës, on ne devra pas oublier la méprise de M. Roeské, exposant dans les termes qui suivent ce qu'il croyait être l'inspiration *locale* du Trai Phum khmèr : « Le style du manuscrit est clair et les images en sont prises parmi celles que le Cambodgien a chaque jour sous les yeux, qu'il soit en face d'un grand incendie ou dans un violent combat, qu'il soit occupé à la pêche ou à la garde des troupeaux. Grand Avičĕ : des langues de feu lèchent les quatre portes et sortent à une distance de 100 yojana ; Osŏ norok : [les damnés] sont en tas comme des feuilles d'arbres déchiquetées... Ayopolĭs : [les Gardes Infernaux] prennent un sabre, écorchent la peau des habitants de cet enfer, etc... Aṅgăr bapot : les Nirayapāla poursuivent les êtres de cet enfer et les font tomber dans le gouffre des braises en feu, comme le bouvier, avec son bâton pointu, pique les bœufs pour les faire entrer au parc »[2].

Incendies, guerres, supplices sur la place publique : aussi bien que la période médiévale, les derniers siècles écoulés n'ont fourni aux Cambodgiens que trop d'illustrations applicables à ces descriptions réalistes de l'Enfer. Mais cette histoire troublée, tout en leur rendant d'accès plus direct ce genre de littérature, ne l'a pas originellement inspiré : le Trai Phum khmèr reproduit encore presque mot à mot ses modèles indiens. La familiarité de ceux-ci avec des violences analogues, comme avec des conditions générales d'existence comparables à ce qu'étaient encore dernièrement celles des Cambodgiens, nous explique sans doute, à tant de siècles de distance, les possibilités d'adaptation du texte indien au fait indochinois commun.

1. *L'Inde vue de l'Est*, *passim* ; *Bull. Soc. fr. de Philosophie*, Paris, XXXVII, p. 83 sq.

2. *Loc. cit.*, p. 605.

Ces circonstances philologiques sont propres à mettre en lumière, mieux qu'aucune considération d'histoire, l'équivalence des acquis techniques et culturels par où les Écritures de l'Inde, tant purāṇiques que bouddhiques, se sont trouvées, à travers toute l'Inde transgangétique, d'intelligence et d'adoption immédiates. La naturalisation est profonde et l'on s'y trompe encore à chaque instant : témoin la dangereuse aisance (dangereuse, si nous n'avions la bonne fortune de pouvoir remonter du cambodgien au siamois, du siamois au pāli et, partiellement, du pāli au sanskrit, jusqu'aux sources les plus lointaines des traditions khmères relatives à l'Enfer) avec laquelle le dieu Yama des croyances indiennes, Roi et Juge des Trépassés, s'est graduellement transmué sous nos yeux, de texte en texte et sans rien perdre de ses qualifications authentiques, en ce prince cambodgien qui trône ou circule en char sur nos modernes images des Enfers, entouré de ses ministres, porte-glaives, scribes, valets et bourreaux.

INDEX.

I. — INDEX ETHNOGRAPHIQUE.

Analogie karmique, cf. Rétribution, Karmasadṛśatā.
Asura, « titans », rivaux des Dieux, p. 41, 157 sq.
— classés parmi les Preta (« revenants »), section des Preta « doués de grands pouvoirs magiques » (maharddhika), p. 156, 170-171, 174, 184.
— parmi les Animaux, p. 169-171.
— « destination » mixte, p. 174.
cf. Bouddhisme et brāhmanisme, Dualisme brāhmanique.
Bouddhisme et brāhmanisme, p. 7-9, 56, 159, 203-204, 254, 270, 273, 278-279.
— place faite aux dieux brāhmaniques dans le bouddhisme, leur rôle dans le système cosmique de la transmigration, p. 173.
— le dualisme brāhmanique rejeté par le bouddhisme, p. 172 sq., 277-278.
— condamnation de l'ascétisme et des macérations brāhmaniques, p. 253.
— culte des morts : le repas funéraire (śrāddha), p. 250 sq. ; cf. p. 286.
— rejet de la théorie brāhmanique du Sacrifice : pas de « coefficient de nourriture posthume » (S. Lévi), p. 252.
— « réalisme » du point de vue bouddhique en opposition avec le brāhmanisme, p. 253, 315 sq.
Bouddhisme (le) et le folklore indien commun.
— place faite aux petits génies du folklore chtonien (bhaumya, bhummadevatā), p. 49, 51, 171, 203-204, 255, 277, 284.
— leur chef est Rudra-Śiva (Maheśvara), p. 49, 56.
— palais volants (vimāna), p. 74, 256.
— arbres, joyaux magiques (kalpavṛkṣa, cintāmaṇi), etc., « qui réalisent tous les souhaits », p. 265 sq.
— animaux surnaturels, p. 163 sq.
— « revenants » (preta), catégorie amphibologique, p. 163.
— ils absorbent les *dii minores* de l'hindouisme, p. 7, 42-43, 255 sq.
— Preta à la bouche en chas d'aiguille (sūcimukha), p. 248 sq.
— Preta à la bouche enflammée (ulkāmukha) ; simulations machiavéliques de l'*Arthaśāstra*, p. 254-257.
— génies planétaires, régents apparents du destin des hommes, p. 285.
— un élixir de vie coule des doigts des habitants de l'Uttarakuru (continent mythique ou semi-mythique, sis au Nord) et ils nourrissent ainsi les petits enfants, exposés à un carrefour, p. 142-143.
— « double naissance » des oiseaux et des initiés ou des Saints, p. 8, 198-199.

Charité bouddhique (la).
— esprit dans lequel on doit faire l'aumône, p. 276 sq.
— dons faits au Buddha (le bol du Buddha est symbolisé par ses stūpa, ou reliquaires architecturaux « en forme de bol renversé », si bien qu'un don à ceux-ci, c.-à-d. à la communauté bouddhique, équivaut, par Analogie karmique, à un don fait au Buddha), p. 267.
— devoirs hospitaliers, etc., 275.
— libéralités diverses, p. 270 sq. [notamment au bénéfice des voyageurs, représentant, par Analogie (sadṛśatā), les créatures en route sur les chemins de la Transmigration].
— mendicité ; essais souvent inefficaces de réglementation, p. 276.
— origine indienne commune de l'idéal charitable du Grand Véhicule, p. 270.
Combats d'animaux, p. 313 sq.
Cosmologie bouddhique.
— les deux cosmologies du bouddhisme, p. 51-57, 159, 171-172.
— cosmologie « polaire », axée sur le mont mythique (Meru), p. 42, n. 2.
— le Meru et la hiérarchie des génies et des dieux, p. 284 sq.
Cf. Bouddhisme et brāhmanisme, Dualisme, Bouddhisme et folklore.
Droite et (la) Gauche (tour rituel par la —), p. 255.
Enfants.
— exposition du nouveau-né, p. 142-143.
— naissances miraculeuses, p. 144-145.
— manière de porter les enfants, p. 147.
Interdits sexuels, p. 278.
Maternité de classe, p. 147.
Méditation de l'Impureté (i.e. sur le spectacle d'un cadavre qui se décompose), p. 248 sq.
Monde des Morts (le).
— Yama, roi des morts, p. 68, n. 1, 69 sq, 211, n. 1, 290-291, 308 sq. ; assimilé à un Preta à « palais magique » (vimāna), p. 74.
— Māra, dieu du mal et de la mort, p. 55-56, 68, n. 1.
— thème de la ville infernale de Yama, p. 82, 233, 303 sq.
— les Gardes infernaux, p. 69 sq., 209-211.
— l'Enfer dans les montagnes, p. 66, 67, n. 1, 74, 78, 233, 311-314.
— les Ongles-en-épées, p. 58 sq.
— le Faux-cotonnier (śālmalī), p. 231, 310.
Rétribution des Actes (théorie bouddhique de la —).
— le « talion » bouddhique, principe de la similitude de l'acte (karman) et du fruit (phala) ou Analogie karmique (karmasadṛśatā), p. 109, 111, 233, 238, 254 sq., 257, 266, 267, 276-277, 312.
— algèbre du bien et du mal et de leur fruit (phala), p. 161-162, 181, 243.
— les « racines » du bien, p. 21.
— principe de la rétribution mélangée (« fruit mixte »), p. 161, 256, 260, 282.
— le fond et les accessoires de la Rétribution (i. e. naissance en un point déterminé du cosmos, à un certain niveau de la transmigration, et, par la suite, circonstances modifiant l'existence assumée à ce niveau), p. 112, 181, 262-263.
— principe de l' « aggravation » des peines (parallèlement « augmentation » dans les récompenses célestes), p. 311 sq., 313, n. 1.
— séries transmigratoires, p. 195-196.
Révélation bouddhique (la) et l'Organisation de l'Église.
— nature de la Révélation bouddhique. Elle n'ajoute rien au tableau du monde (folklore, brāhmanisme, etc.) mais procède à son analyse *per causas*, p. 202.

— absence de tout Dieu créateur, p. 216-218.
— condamnation du nihilisme, p. 228.
— le Saint est hors de ce monde, de son vivant même (*jīvanmukta* « délivré [de son] vivant »). Cycle de la naissance miraculeuse du Buddha, p. 198 sq.
— la « production » ou « naissance » d'un Saint (Arhat) dans le sein de l'Église imite symboliquement la venue au monde du Buddha, p. 198.
— le Nirvāna, Délivrance suprême, p. 200-202, 290.
— la Confession des moines (cycle du Pratimokṣa), p. 193 sq.
— distinction fondamentale entre le statut des moines et celui des laïques : les *Ṣaḍgati Kārikā* s'adressent essentiellement à ceux-ci, p. 195-199.
— obligations des laïques lors de la célébration périodique du « Jour de Jeûne » (uposatha), p. 159 sq., 193.
— Maitreya, le Buddha futur, p. 287-288.
— puissance du « vœu » (pranidhāna), p. 289.
Cf. Bouddhisme et brāhmanisme, Rétribution, Cosmologie, etc.
Roue de la Transmigration (la).
— genèse et description du symbole, p. 164-165, 168, 199.
— interprétation dogmatique, p. 206.
— emploi de « Roues » picturales comme soutien matériel ou « appareil » (yantra) aidant à méditer sur la transmigration et la hiérarchie des créatures soumises à celle-ci. Cette vision totale n'est pleinement obtenue et comprise que par les saints, p. 199-203,
— lesquels doivent progressivement apprendre à se passer de cet appui matériel ; vision pure du tableau de la transmigration, réalisée par eux mentalement, p. 207.
Cf. Voies de la transmigration, Rétribution, Saṃsāra.
Saṃsāra (le) : « cosmos » des effets et des causes, retenant les créatures dans la prison de la Transmigration ; sa production par causalité, en interdépendance cyclique des effets et des causes (pratītyasamutpāda), p. 205.
Cf. Roue de la Transmigration.
Techniques (allusions métaphoriques aux —).
— décorticage des grains, p. 241.
— élevage, p. 59, n. 1, 111, 220.
— équarissage des bois, p. 78, 80.
— le « cordeau noirci » (kālasūtra) des charpentiers, p. 79, 111, 221, 305.
— pressurage des graines oléagineuses, p. 66, 239.
— tannage, 86-87, 306.
— pédagogie, p. 189-193, 271 sq.
Voies (gati) de la Transmigration : cinq ou six?, p. 155 sq., 175 sq., 183, 184, 189, n. 2.
Cf. Roue de la Transmigration, Saṃsāra.

II. — INDEX PHILOLOGIQUE.

(cf. aussi l'Index des auteurs et ouvrages anciens).

Abhidhamma et Abhidharma, p. 64, 117, 122, 135, 137, 148, 167, 219.
Apocryphes bouddhiques, p. 1 sq., 186 sq.
Aśvaghoṣa : sa gloire littéraire authentique et l'abus fait de son nom, notamment dans le cycle des apocryphes « pédagogiques », p. 63, 186, 188.

Aṭṭhakathā (les), p. 75, 148, n. 1.
Canons (élaborations des), p. 43-46, 76, 83-85, 133, 148-149, 167.
Codes brāhmaniques, p. 7 (cf. Bouddhisme et Brāhmanisme, à l'Index ethnographique).
Dharmakāya, p. 44, n. 1.
Dhāraṇī (formules magiques), p. 14, n. 2.
Mots (les) et les Mythes : prolifération des légendes par réalisation de spéculations sur l'étymologie, p. 224.
Petit et Grand véhicules, rapprochés à la base par l'emploi en commun des mêmes manuels élémentaires, p. 192-193.
Poème des Huit Enfers (le), p. 94 sq., 155 sq., 219, 230, 304 sq.
Problèmes d'authencité (« externe » et « interne ») dans le cycle d'Abhidharma, p. 22, 62-64, 137.
Tantrisme : l'ancienneté relative de ses attestations, p. 14, n. 2 ; rapproché des ṢGK dans la tradition bibliographique médiévale, p. 186, 192.
Valeur comparée des versions pāli, chinoises et tibétaines, p. 216.
Vers et prose : leur combinaison dans les compilations primitives et secondaires, p. 57, 61, n. 1, 100.

III. — INDEX DES MOTS OU EMPLOIS NOUVEAUX OU REMARQUABLES.

A. — **Pāli.**

aticchati « aller plus loin, » p. 146 (cf. icchati skr., ṛcchati, p. 292) [ces formes dérivent plutôt de rac. ī-, L. Renou].
anuṇā ('pi) « (même) dans une toute petite mesure », p. 240.
abbhusūyaka « indigné, irrité, impatient », p. 281.
āyudha, forme sanskritisante, p. 58, n. 2.
ā + han « *frapper* (étendre) [une peau] (en y plantant des pointes) », cf. saṅku, p. 87.
icchati = skr. ṛcchati « atteindre, obtenir, parvenir à », p. 292.
ukkaḍḍhati « tirer, traîner de bas en haut », p. 76.
upavāyati « souffler vers, sur... », p. 58 n. 2.
upānaṃ (≏) skr. upānat « chaussure », p. 268.
usuyyate « s'irriter », p. 281.
okaḍḍhati « tirer, traîner de haut en bas », p. 76.
*kaṇḍa*⁴, fausse lecture du PTSD, p. 237.
kadariya = skr. kadarya (q. v. *infra*), p. 97.
kalippiya « d'esprit querelleur, adonné aux disputes », p. 157, n. 3.
kāpaṭika « falsificateur », p. 224.
kila sanskritisme déjà relevé par M. Duroiselle, p. 34.
kuṭhāra msc., p. 109.
kūṭakappanaka , syn. de *kāpaṭika*, p. 224.
krūra (forme skr. conservée metri causâ), p. 247.
khajjara « scorpion », p. 246.
gahaṇa « acception, emploi », pp. 221, 268.
gāmaghātaka, *gāmahata* « brigand » (litt. « briseur de village »), p. 109.

capala[tā] « impudent, [impudence] », p. 245.
ḍayhate/dayhate, moyen, p. 225.
dinnādāyin « [ne] prenant [que] ce qui est donné », p. 250.
**dīpana* /*°nī*, dans les titres pāli, p. 24, n. 2.
dhīmant « intelligent, sage », p. 265.
nirātaṅka « sans défaut », p. 279.
paṭiverika « gens en *vendetta*, gens qui ont une vengeance à assouvir », p. 109.
padātar « libéral », p. 259.
padhāna[tā] « [qualité de] chef », p. 285.
parasu (forme pāli ordinaire : pharasu), p. 109.
pariggaha « répression » ; « biens » ; « entourage, famille », p. 284.
pāṇin, cf. skr. prāṇin, *infra*.
bhattiyā « avec révérence », p. 275.
man' app' akusalaṃ = skr. *manāg apy akusalam* « un démérite si petit soit-il... », p. 243.
midha/middha « blessure, violence », p. 246.
mesa « bélier », p. 311.
**liṅgāla* fausse lecture de Feer, reproduite par le PTSD, pour *siṅgāla/sigāla* « chacal », p. 222.
lūtā « araignée », p. 246.
vuṇhi = skr. vahni « feu », p. 224 sq.
saṃkama = skr. saṃkrama, q.v. *infra*.
saṅku « piquet, clou », p. 87.
sūdeti « massacrer », p. 109.

B. — **Sanskrit.**

adhi° préfixe, marquant prise de possession [notamment possession magique], pp. 261-262.
abhaya « absence de danger », °dāna « protection contre les dangers » (°dānamudrā), p. 273.
abhyāsa « enseignement », p. 271 sq.
kadarya « méchant, le[s] méchant[s] », p. 97.
graha « planète », « preneur », calembour, par karmasadṛśatā, p. 284 sq. (cf. parigraha).
cakra soit « disque », soit « roue », p. 236.
capala « impudent », p. 245.
jagat « le monde » en particulier « les êtres animés » — semi-calembour, par karmasadṛśatā, p. 270.
jalāśraya « [halte au bord d'une route, avec] point d'eau [citerne, ombrages et autres commodités à l'usage des voyageurs] », p. 268.
tap- « chauffer », d'où : 1° « brûler (dit notamment du soleil, du climat) » ; 2° « échauffer > faire souffrir » ; 3° « s'échauffer > souffrir et se mortifier », p. 269, cf. pp. 228-29 et 270.
dattādāyin ≏ pāli dinnādāyin (q. v.), p. 250 sqq.
nirātaṅka « sans défaut », p. 279.
paraloka « l'au-delà », au sens de « une nouvelle existence » [aussi bien en ce monde que dans l'« autre monde »], p. 263.
parigraha (cf. pāli pariggaha), p. 282-85.
paryanta = « libération (nirvāṇa) » ou simplement « la limite de toutes choses (bhūtakoṭi) » au delà de laquelle il n'y a plus que le nirvāṇa, p. 289-290.
pīḍā « écrasement » et « violences, mauvais traitements », amphibologie, par karmasadṛśatā, p. 238.

prāṇin, pl., au sens spécial de « vers et insectes », p. 242.
raudrakarma « qui a commis des actes cruels », p. 95-96.
vidyā/prajñā « science et conscience », « savoir accumulé et savoir digéré », l'un discursif, l'autre intuitif, etc., p. 271 sq.
saṃkrama « moyen de passage, pont en matériaux légers » [« passerelle » : le mot skr. a passé avec cette valeur dans les vernaculaires, J. Bloch].
samanvita [*kṣīrādi-*] « assaisonné [avec du lait et les produits dérivés du lait] », p. 274.
sarvāṅgajanana « qui refait un corps complet », dit d'un vent magique soufflant en enfer, p. 111
succhayā « de belle prestance » ou « plein d'éclat », p. 265 [« qui a un beau teint », J. Bloch].
setu « digue » mais aussi « chemin » [en pays périodiquement inondé, les chemins sont surélevés en digues, aussi bien que les digues servent de chemins], p. 239.

C. — **Tibétain**.

khra « corbeau », p. 245.
bsṅos « verdi, moisi » ? p. 251.
'čhir ba/gzir ba, reproduisant l'amphibologie de skr. *pīḍā* (q. v.), *pīḍayati*, p. 238.
gtams pa « dépôt », p. 225.
spyaṅ ki « loup », p. 246.
phaṅ ba = skr. aṅka « genoux, giron », p. 147.
bag phab pa « mis en confiance, qui a rejeté toute crainte ou timidité » = skr. *viśvasta*, p. 234.
gzugs čan « être vivant, pourvu d'un corps » = skr. dehin, p. 238.
srog čhags = skr. *prāṇin* (q. v.), avec la valeur spéciale « vers et insectes », cf. Das s. v.

IV. — INDEX DES AUTEURS ET OUVRAGES ANCIENS.

Abhidhamma, p. 64, 167, 120.
Abhidharma, p. 64, 65, 117, 122, 123, 125, 134, n. 1, 136, 137, 153, 168, 191.
Abhidharmakośa, p, 17, 64, 65, 93, 117, 119, 120, 122, 124, 125, 154, 185, 191, 209, 233.
Abbidharmakośavyākhyā, p. 119.
Abhidharma Sarvāstivādin, p. 64, 117, 134-137, 148, 167, 191.
Āgama, p. 85, 90, 128, 149.
Aggañña sutta, p. 59, n. 1, 159, n. 1.
Aṅguttara nikāya, p. 44, 46, 74, n. 1, 85, 263.
Arthaśāstra, p. 255-257.
Āryadeva, p. 1.
Aśokāvadāna, p. 65-267.
Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, p. 290.
Aśvaghoṣa, p. 1-18, 8, n. 3, 12, n. 4-5-6, 18, n. 1, 20-22, 28, 30, 35-37, 40, 50, 57, 60-63, 92, 153, 154, 167, 184-189, 191, 192, 292.
Aṣvaghoṣa II (?), p. 12, 189, n. 2.
Atharvaveda, p. 14.
Aṭṭhakathā singhalaises, p. 67, 74, 75, 148.
Avadāna, p. 256.

Avadāna d'Upagupta, p. 33-37, 50, 51, 52, n. 1, 55, 76, 132.
Bālapāṇḍita sūtra, p. 46, 81-84, 114.
Bālapaṇḍita sutta, p. 46, 70, 77, n. 1, 81-84, 114.
Bhaṭṭa Urvīdhāra, p. 276.
Bṛhadāraṇyaka upaniṣad, p. 203, 262.
Brhatsaṃhitā, p. 224.
Buddhacarita, p. 6, 7, n. 1, 9, 11, 12, 12, n. 5, 15, 37, 184, 188, 189.
Buddhaghosa, 37, n. 2, 63, 75, 120.
Bu ston, p. 123.
Cāṇakya, p. 255.
Candragomin, p. 18.
Che kien tche ki, 123-124.
Chos ldan rab 'byor, 185, n. 1.
Codes brāhmaniques, p. 7, 8, 255, 273, 277.
Cullaniddesa, p. 245, 262.
Daśākuśala karmapatha nirdeśa, p. 3, 3, n. 1, 4, 16, 25, n. 1, 185, n. 1, 186, 189, 191, 192.
Daśakuśalak° p° n°, p. 3, 3, n. 1, 4, 16, 186, 189, 191, 192.
Dāthupāṭha, p. 90.
Devadūta sūtra, p. 46, 68, 74, 76-85, 99, 108, 114, 128, 233.
Devadūta sutta, p. 46, 68-73, 74, 74, n. 1, 76.
Devendrarakṣita, p. 185, n. 1.
Dhammapada, p. 200, 201.
Dhammapada aṭṭhakathā, p. 222.
Dhammapāla, p. 24.
Dharmadeva (Fa t'ien), p. 23.
Dharmākara, p. 185, n. 1.
Dharmarakṣa, p. 14, n. 2.
Dharmasamuccaya, p. 2, 3, 6, 13-17, 22, 23, 189, 233.
Dhārmika Subhūti, p. 3-5, 10, 17, 20, 25, n. 1, 36, 65, 100, 117, 135, 153-155, 159, 167 168, 178, 183-187, 185, n. 1, 189, 191, 193, 196, 202, 208, 211, 288.
Dhārmikasubhūtighoṣa, p. 25, n. 1, 35, 57, 185, n. 1, 188, 293.
Dhātumañjūsa, p. 246.
Dīgha nikāya, p. 58, n. 1, 163, 178, 250.
Divyāvadāna, p. 34, 76-85, 87-91, 90, n. 1, 148.
Dṛṣṭāntapaṅkti (cf. Kalpanāmaṇḍitikā D°), p. 5, n. 3, 10, 22.
Épitres.
— de Candragomin, p. 18.
— de Mātṛceta (matičitra), p. 5, 186.
— de Nāgārjuna, p. 186, 191.
Fa hien, p. 267.
Fa t'ien (Dharmadeva), p. 9, 10, 16, 16, n. 2, 23, 31, 154, 181, 184, 187-189, 193, *218*, 219, *220*, 221, 222, *223*, *227*, *239*, 252, *261*, *264*, *267*, *269*, *290-91* [n. b. les références en italiques renvoient à des citations et traductions de stances entières].
Gautama Prajñāruci, p. 2.
Gṛhyasūtra, p. 251.
Gurupañcāśikā, p. 3, 4, 13, 14, 16, 189, 191.
Hiuan tsang, p. 7, 119, 209.
Houei yuan, p. 12, n. 4.
I tsing, p. 9, 10, 185, 189, 190, 193.

Jātaka, p. 8, 61, n. 1, 93, 174, 222, 256, 262, 268, 269.
Je tch'eng, p. 3, 4, 9, 10, 16, n. 2, 18, 23, 79, 154, 188, 216, *217*, 219-222, *223*, *232*, 233, *241*, 252, *260*, *264*, *267*, *280*, *283*, *289*, 290 [cf. la note sous Fa t'ien].
'Jig rten bźag pa, p. 120-124.
Jinamitra, p. 121.
Jñānaprasthāna, p. 118, 120, 121, 136.
Jñānasena, p. 121.
Kābya kré : mun, p. 33.
Kalpanamaṇḍitikā Dṛṣṭāntapaṅkti, cf. Dṛṣṭāntapº.
Kandjour, p. 2.
Karaṇaprajñapti, cf. Prajñaptiśāstra.
Karmaprajñapti, cf. Prajñaptiśāstra.
Kātyāyanīputra, p. 121, 136.
Kathāsaritsāgara, p. 270.
Kathāvatthu, p. 175-176.
Kauṭilya, p. 255.
Khadiraṅgara jātaka, p. 262.
Khuddaka nikâya, cf. le suivant.
*Kṣudraka āgama, cf. le précédent, p. 20, 21, 57, 62, 62, n. 1. 92, 93.
Kulluka, p. 255, 271, 273.
Kumārajīva, p. 5, n. 2-3, 10, 11, 37, n. 1.
Kumāralāta, p. 5, n. 1, 22.
Laṅkāvatāra sûtra, p. 12, 14, n. 2.
Lieou ts'in louen houei king, p. 18, 154 (cf. Je tch'eng).
Lie t'ao k'ie to king, p. 23, 154.
Lokadhātu sūtra, p. 134, n. 1.
Lokapaññatti et Lokaprajñapti, *passim*, notamment p. 66 et suiv.
Lotus de la Bonne Loi (cf. Saddharmapuṇḍarīka), p. 55, n. 1, 61, n. 1.
Madhyama āgama, p. 46, 76-85, 86-90, 93, 99, 116, 230.
Mahābhārata, p. 7.
Mahādevadūta sutta, p. 68-73.
Mahākālacakka, p. 31.
Mahākālacakka ṭīkā, p. 31.
Mahāmaudgalyāyana, p. 120, 121, 166-168, 207, 208.
Mahārājavaṅ tau kyi, p. 34.
Mahāvagga, p. 204.
Mahāvastu, p. 93-116, 122, 128-130, 137, 148, 149, 167, 219, 230, 233.
Mahāvyutpatti, p. 8, 8, n. 3, 9, 56, 216, 217, 221, 231, 238, 245, 248, 249, 257, 272, 279, 282, 286, 287, 290, 291.
Mahāyānaśraddhotpāda śāstra, p. 11, 12, n. 4 et 6, 13, 15, 189, n. 2.
Majjhima nikāya, p. 44, 46, 55, 74, n. 1, 75, 77-85, 86, 262.
Ma ming, p. 3, 12, n. 5, 63.
Manu, p. 7, 7, n. 4, 44, n. 1, 147, 255, 265, 271-273, 275, 276.
Mātṛceta (Maticitra), p. 5, 6, 10, 185-187, 189, 191.
Milindapañha, p. 222, 279.
Nāgārjuna, p. 1-4, 10, 186, 189, 189, n. 2, 191.
Nairātmyaparipṛcchā, p. 3.
Nikāya, p. 76, 85, 88-91, 92, 93, 149.
*Niraya sūtra, p. 77.

Papañcasūdanī, p. 75, 75, n. 1.
Paramārtha, p. 12, n. 4, 96, 97, 119, 125, 127, 128, 132, 134-136, 191.
Paramatthadīpanī, p. 24.
Petavatthu, p. 26, 256.
Pettavatthu aṭṭhakathā, p. 268.
Piṭaka Thamain, p. 35-36.
Prajñāpāramitā, cf. Aṣṭasāhasrikā Pº.
Prajñaptiśāstra, p. 120-125, 135, 167, 191.
Prajñāvarman, p. 121.
Purāṇa, p. 134, n. 1.
Puruṣasūkta, p. 159, n. 1.
Rāmāyaṇa, p. 172.
Ṛgveda, p. 44, n. 1, 159, n. 1.
Saddhammaghosa, p. 19, 21, 30, 33, 35-37, 40, 46, 47, 49, 57, 64, 131, n. 1, 185.
Saddhammasatipatthāna, p. 57, 92.
Saddhammopāyana, p. 231.
Saddharmapuṇḍarīka, p. 14, n. 2, 55, n. 1, 61, n. 1 [cf. Lotus de la Bonne Loi].
Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra, p. 1-3, 6, 9, 13, 15-17, 20, 21, 23, 30, 37, 57, 60-63, 87, n. 2, 92, 112, 114, 163, 167, 169-175, 178, 186-187, 189, 207, 233, 249, 259, 269, 270, 292, 293.
Saddharmasmṛtyupasthāna kārikā, en tibétain, *passim*, notamment p. 2 sq ; stances entières citées et traduites, p. 217-218, 222-223, 225, 226, 229, 231, 232, 234, 238, 244, 245, 247, 251, 254, 264, 266, 271, 274, 282, 288-289, 292.
Salluste, p. 202.
Saṃkicca jātaka [aṭṭhakathā], p. 66, 67, 93, 210.
Saṃyutta nikāya, p. 8, 228.
Sarvāyānalokaprabhābhāṣya, p. 25, n. 1, 185, n. 1.
Śatapathabrāhmaṇa, p. 259.
Saundarānanda, p. 6, 11, 188, 189.
Sermon de Bénarès, p. 199.
Śikṣasamuccaya, p. 233.
Śiṣyalekha, p. 18.
Somadeva, p. 270.
Śrauta sūtra, p. 251.
Sthiramati, p. 14, n. 1.
Suhṛllekhā, p. 186, 191, 192.
*Sūryakīrti (Je tch'eng), p. 3.
Sūtrālaṃkāra, p. 5, 9-12, 22, 37, n. 1, 50, 50, n. 1, 65.
Suttavibhaṅga, p. 198.
Taittirīyabrāhmaṇa, p. 174.
Tandjour, p. 1, 2, 4, 9, 16, 120-122, 154, 185, 186, 192.
Tāranātha, p. 3-5, 10, 31, 34, 185, 185, n. 1.
Ta tch'eng k'i sin louen (Mahāyānaśraddhotpāda śāstra), p. 12, 12, n. 3.
Ta tch'eng yi tchang, p. 12, n. 4.
Tcheng fa nien tch'ou king (Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra), p. 2, 15, 62, 87, n. 2.
Tche yuen fa p'ao, p. 123.
Tchong a han (Madhyama āgama), p. 76-89.
Therīgāthā, p. 8, 253.
Tiṅ ṅe 'jin bzaṅ po, p. 185, n. 1.

Touei fa ta louen che kien che ki men (*Abhidharmamahāśāstre Lokaprajñapti-prakaraṇaṃ), p. 123.
Vajrasūci, p. 7, 9, 12.
Varāhamihira, p. 224.
Vasubandhu, p. 14, n. 2, 17, 27, 36, 64, 65, 93, 117, 119, 120, 122, 125, 137, 153-155, 184, 185, n. 1, 191, 209, 211.
Veda, 7, 271.
Vibhaṅga, p. 263.
Vibhāṣā, p. 118, 121, 123, 135, 136.
Vimāna vatthu, p. 248, 256.
Vinaya, p. 249, 276.
Vinaya des Dharmagupta, p. 134, n. 1.
Vinaya des Mûla-Sarvāstivādin, p. 165-168, 194, 195, 197, 199, 200, 202, 204-206.
Visuddhimagga, p, 63, 120, 206.
Yāzawin gyī [cf. Mahārājavañ tau kyī], p. 34.
Yaśomitra, p. 123, 191.

V. — INDEX BIBLIOGRAPHIQUE.

BANERJI (R. D.). *Stupas or Chaityas?* Modern Review, Calcutta, XLIII, nº 2, February 1928, p. 139-144.

BODE (Mabel Haynes). *The Pali literature of Burma*, Prize Publication Fund, vol. II, Royal Asiatic Society, Londres, 1909.

BOSCH (F. D. K.). *Een Oorkonde van het groote klooster te Nālandā*, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- an Volkenkunde uitgegeven door het koninglijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten an Wetenschappen, Weltevreden, Abrecht & Cº, LXIV, nº 3, 1925, p. 509-588.

BURNOUF (Eugène). *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien* [2], Paris, 1876.

CABATON (Antoine). *Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pālis*, 2e fascicule, manuscrits pālis, Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits, Paris, E. Leroux, 1908.

CHALMERS (Robert), [depuis Lord Robert]-TRENCKNER (V.), éd. *Majjhima nikâya*, Pāli Text Society, Londres, 1887-1902.

CHALMERS (Lord Robert), [trad. Majjhima nikāya]. *Further Dialogues of the Buddha*, Sacred Books of the Buddhists, Londres, vol. V-VI, 1926-27.

CHAVANNES (Édouard). *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*, tome I, 2e partie, La sculpture bouddhique [Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, vol. XIII, 1-2] Paris, E. Leroux, 1913-1915.

CŒDÈS (George). *Inscriptions du Siam*, I, Inscriptions de Sukhodaya [en français et en siamois], Bangkok, 1924.

— *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoï, XXV (1925).

— [Revue critique de] ROESKÉ, *L'enfer cambodgien*. Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoï, XV (1915), IV, p. 8-13.

CORDIER (Dr Palmyr). *Catalogue du Fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, IIIe partie, Index du Bstan ḥgyur, Tibétain 189-332, Paris, E. Leroux, 1915.

[COWELL (E. B.).] *The Jātaka or stories of the Buddha's former births*, translated from the

pāli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell, Cambridge University Press, 1895-1913, 6 vol. + 1 vol. d'index.

CUNNINGHAM (General Sir Alexander). *Mahābodhi*, or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddhagaya, Londres, W. H. Allen, 1892.

DEMIÉVILLE (Paul). *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*. Bulletin de la Maison franco-japonaise, Tōkyō, t. II, nº 2, 1929.

DUROISELLE (Charles). *Upagupta et Māra*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoï, IV, 1904.

[FAUSBØLL (V.)]. *The Jātaka together with its commentary* being tales of the anterior births of Gotama Buddha, for the first time edited in the original pāli by V. Fausbøll and translated by T. W. Rhys-Davids [l'édition seule a paru, en 6 vol. + 1 vol. d'index par Dines ANDERSEN], Londres, Trübner, 1877-1897.

FEER (Léon), [éd. de la Pañcagatidīpanī, sous le titre erroné de] *Pañcagatidīpana*, Journal of the Pāli Text Society, Londres, 1884.

— [trad. du même ouvrage dans Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études], Paris, E. Leroux, t. V, 1883.

FINOT (Louis). *Un nouveau document sur le bouddhisme birman*, Journal Asiatique, Paris, vol. II (2e semestre), 1912, p. 121-136.

— *Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pāli en Birmanie*, Journal Asiatique, Paris, vol. II (2e semestre), 1913, p. 193-195.

— *Outlines of the History of Buddhism in Indo-China*, Indian Historical Quarterly Calcutta, vol. II, nº 4, 1926, p. 673-689.

FORCHHAMMER. *Jardine Prize Essay* [cité par Mabel Bode].

FOUCHER (Alfred). *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* [Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, t. V-VI], Paris, 1905-1922.

— [trad. de] H. OLDENBERG. *Le Bouddha*, sa vie, sa doctrine, sa communauté, 4e éd. française revue d'après la dernière (7e) édition allemande, Paris, F. Alcan, 1934.

HODGSON (Bryan H.), [éd. de la Vajrasūci]. Transactions of the Royal Asiatic Society, Londres, vol. III, 1829.

HUBER (Édouard). *Sūtrālaṃkāra* traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva, publié sous les auspices de la Société Asiatique, Paris, E. Leroux, 1908.

JOHNSTON (E. H.), [éd. et trad.] *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Part I, sanskrit text; Part II, cantos I to XIV, translated from the original sanskrit supplemented by the tibetan version, together with an introduction and notes, Panjab University Oriental Publications, Calcutta, Baptist Mission Press, nos 31-32, 1935-1936.

KEITH (Arthur Berriedale). *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

KERN (Hendryck), [trad.] *Saddharmapuṇḍarīka or the Lotus of the true Law*, Sacred Books of the East, Oxford, nº XXI, 1884.

— et NANJIO (Bunyiu), [éd.] *Saddharmapuṇḍarīka*, Bibliotheca Buddhica, nº X, Saint-Pétersbourg, 1908-1912.

— *Toevoegselen op 't Woordenboek van Childers*, Verhandelingen der Koninglijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Amsterdam, J. Müller, Nlle Série, t. XVI, nos 4 et 5.

KIN (Maung). *The Legend of Upagupta*, *in* Buddhism, an Illustrated Quarterly Review Rangoon, International Buddhist Society, I, nº 2, 1903.

KIRFEL (W.). *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig, C. Schroeder, 1920.

LALOU (Marcelle). *A Tun-huang prelude to the Karaṇḍavyūha*, Indian Historical Quarterly, Calcutta, vol. XIV, 1938, p. 198-200.

LA VALLÉE POUSSIN (Louis DE). Bouddhisme. Études et Matériaux. *Cosmologie : le Monde des Êtres et le Monde-réceptacle.* Vasubandhu et Yaśomitra, 3e chapitre de l'Abhidharmakośa, kārikā, bhāṣya et vyākhyā avec une analyse de la Lokaprajñapti et de la Kāraṇaprajñapti de Maudgalyāyana, versions et textes établis d'après les sources sanskrites et tibétaines. Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1914-1918.

— *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté, 6 vol. [l'introduction est jointe aut. VI], Paris, Geuthner, 1923-1931.

LAW (Bimala Charan). *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*, Calcutta-Simla, Thacker Spink & Co, 1925.

LEGGE (James), [trad. de Fa Hien]. *A record of Buddhist Kingdoms*, being an account by the Chinese monk Fâ-Hièn of his travels in India and Ceylan (AD. 399-414) in search of the buddhist books of discipline, translated and annotated, with a Corean recension of the Chinese Text, Oxford, Clarendon Press, 1886.

LÉVI (Sylvain). *Le Buddhacarita d'Aśvaghoṣa*, Journal Asiatique, Paris, I (1er semestre), 1892.

— *Aśvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources*, *ibid.*, II, 1908.

— *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, *ibid.*, I, 1915.

— *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *ibid.*, I, 1918.

— *Notes Idiennes*, *ibid.*, I, 1925.

— *La Dṛṣṭāntapaṅkti et son auteur*, *ibid.*, II, 1927.

— *Encore Aśvaghoṣa*, *ibid.*, II, 1928.

— *Autour d'Aśvaghoṣa*, *ibid.*, II, 1929.

— *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, T'oung Pao, VIII, 1907.

— *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇa* [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, vol. X], Paris, E. Leroux, 1898.

LÉVY-BRUHL (Lucien). *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* [Bibliothèque de Philosophie contemporaine]. Paris, Alcan, 1909.

— *La Mythologie primitive* [Bibliothèque de Philosophie contemporaine], Paris, Alcan, 1935.

— *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* [Bibliothèque de Philosophie contemporaine], Paris, Alcan, 1938.

LÜDERS (Heinrich). *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta*, Köninglich Preussische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte, II, Leipzig, 1926.

MINAYEFF (J. P.). *Message au Disciple*, de Candragomin (Śiṣyalekha) [Mémoires (Zapiski) de la Section Orientale de la Société impériale d'Archéologie de Russie], Saint-Pétersbourg, t. IV.

MITRA (Rājendralāla), [éd.] *Aṣṭasāhasrikā nāma Prajñāpāramitā*, a Collection of Discourses on the Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists, new first edited from the Nepalese Sanskrit Mss, Bibliotheca Indica, Calcutta, no 110, 1888.

MÜLLER (F. W. K.). *Über den Ausdruck Kālasūtra*, Ethnologisches Notizblatt, Berlin, I, 3, 1896.

MUS (Paul). *Études indiennes et indochinoises.* II. *Le Buddha paré*, son origine indienne ; Çākyamuni dans le Mahāyānisme moyen. Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoï, XXVIII, 1928, p. 153-278.

— *L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa*, Hanoï, 1934 [BEFEO, XXXIV].

— *Les religions de l'Indochine*. Exposition coloniale internationale de Paris, Commissariat général, *Indochine*, ouvrage publié sous la direction de M. Sylvain Lévi, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1931, p. 103-156.

MUS (Paul). *La Tombe vivante*, esquisse d'une série ethnographique naturelle, La Terre et la Vie, Paris, no 4, juillet-août 1937.

— *Cultes et images de culte dans l'Inde*, IIe Congrès d'esthétique et de science de l'Art, Paris, 1937 [2 vol.], Paris, Alcan. T. I, livre III, 1937, p. 304-307 [n. b. p. 304, 2e alinéa, l. 2, lire : ve siècle *avant* notre ère].

— *La Mythologie primitive et la pensée de l'Inde.* Bulletin de la Société française de Philosophie, 37e année, no 3, séance du 15 mai 1937 [Discussion : MM. R. Berthelot, A. Foucher, L. Lévy-Bruhl, P. Masson-Oursel, M. Mauss, H.-Ch. Puech], Paris, A. Colin, 1937.

— *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique* [Extrait de l'annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, 1938-1939], Melun, 1939.

— *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, tome Ier et tome II, 1re partie, Hanoï, 1935.

— *Has Brahmā four faces?* Journal of the Indian Society of Oriental Art, Calcutta, vol. V, 1937, Dedicated to A. K. Coomaraswamy on his 60th Birthday.

NANJIO (Bunyu). *A Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist Tripiṭaka, the sacred canon of the Buddhists in China and Japan*, Oxford, Clarendon Press, 1883.

NOBEL (J.). *Kumāralāta und sein Werk*, Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, Phil. histor. Klasse, 1928.

OLDENBERG (H.). Cf. FOUCHER (Alfred).

PELLIOT (Paul), [revue critique de G. TUCCI, *Note Indologiche...*] T'oung pao, Leide, vol. XXIX, 1932.

PÉRI (Noël). *A propos de la date de Vasubandhu*, Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoï, XI, 1911, nos 3-4.

PRZYLUSKI (Jean). *La roue de la vie à Ajaṇṭā*, Journal Asiatique, Paris, II, 1920, p. 313-332.

— *La légende de l'empereur Aśoka (Aśoka avadāna) dans les textes indiens et chinois*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. XXXII, Paris, P. Geuthner, 1923.

— *Le Concile de Rājagṛha*, Introduction à l'histoire du Canon et des sectes bouddhiques [Buddhica I, vol. 2], Paris, P. Geuthner, 1926-28.

— *Totémisme et Végétalisme dans l'Inde*, Revue d'histoire des Religions, Paris, t. XCVI, no 6, novembre-décembre 1927.

RAPSON (E. I.), [éd. général]. *The Cambridge History of India*, vol. I, *Ancient India*, Cambridge University Press, 1922.

RHYS DAVIDS (Mrs. C. A. F.). *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the 4th Century B. C.* being a translation of the *Dhammasaṅgaṇi*, with introductory essay and notes, Londres, Royal Asiatic Society, 1900.

— et S. Z. AUNG. *Compendium of Philosophy* [trad. de l'*Abhidhamma attha-saṅgaha*], Pali Text Society, 1910.

RIVET (Paul). *Les Océaniens*, Journal Asiatique, Paris, I (Premier semestre), 1933; reproduit dans Anals da Faculdade de Ciências do Porto, Porto, tome XVIII, 1934.

SAKAKI, [éd.] Mahāvyutpatti [2 vol., I : texte sanskrit, version tibétaine ancienne, trad. chinoise « valant ce que valait l'érudition bouddhique en Chine au XVIIIe siècle » (P. Pelliot), avec trad. en japonais ; II : index sanskrit alphabétique], Kyoto, Université Impériale, 1916.

SCHERMAN (Lucian). *Materialen zur Geschichte der Indischen Visions litteratur*, Leipzig, A. Twietmeyer, 1892.

SCHIEFNER (Anton). *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, aus dem Tibetischen übersetzt, Saint-Pétersbourg, Académie des Sciences, 1869.

SENART (Émile). *Le Mahāvāstu*, texte sanskrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire [3 vol.], Paris, Société Asiatique, Imprimerie nationale, 1892-1897.

SHAMASASTRY (R.), [éd.] *Arthaśāstra of Kauṭilya* [University of Mysore, Oriental Library Publications Sanskrit Series, nos 37-54], Mysore, Government Branch Press, 1919.

— [trad.] *Kauṭilya's Arthaśāstra*, Mysore, Wesleyan Mission Press, [3e éd.] 1929.

STEDE (W.). *Die Gespenster Geschichten des Peta Vatthu*, Leipzig, 1914.

TAKAKUSU (J.), [trad.] I TSING *A Record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago* (A. D., 675-695), Oxford, Clarendon Press, 1896.

— *On the Abhidharma literature of the Sarvāstivādin*, Journal of the Pāli Text Society, Londres, 1904-1905.

TIN (Maung), [trad. BUDDHAGHOSA. *Visuddhimagga*.] *The Path of Purity*, Londres, Pāli Text Society, 1923-1929.

TUCCI (Giuseppe). *Note Indologiche*, I, A proposito del' *Purāṇapañcalakṣaṇa*, Rivista degli Studi Orientali, Rome, XII, no IV, 1930.

TUXEN (P.). *Einige Bemerkungen über die Konstruktion der Pālitexte*, Festgabe Hermann Jacobi, 1926.

WINTERNITZ (Maurice). *A History of Indian Literature*, vol. II, *Buddhist Literature and Jaina Literature*, translated from the original German by Mrs. S. KETKAR and Miss H. KOHN, and revised by the author, University of Calcutta, Calcutta, 1933.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION IV
ADDENDA ET CORRIGENDA XXIX

PREMIÈRE PARTIE.

Ṣadgatikārikā et Lokaprajñapti.

CHAPITRE I. Les Ṣadgatikārikā et le cycle du Tcheng fa nien tch'ou king 1
CHAPITRE II. Les traductions des Kārikā. Cinq ou six gati ? 18
CHAPITRE III. Chagatidīpanī et Lokapaññati 33
CHAPITRE IV. Les Sources sanskrites du pāli birman : Lokapaññatti, Divyāvadāna et Madhyama āgama 66
CHAPITRE V. Les Sources sanskrites du pāli birman (suite) : La Lokapaññatti et le Mahāvastu 92
CHAPITRE VI. Les Sources sanskrites du pāli birman (fin) : La Lokapaññatti et le Li che a p'i t'an louen 117
CHAPITRE VII. La Lokapaññatti et l'Abhidharma sarvāstivādin 134

DEUXIÈME PARTIE.

Le Traité des six voies et la Roue des existences.

CHAPITRE I. Les Voies de la Transmigration et le folklore de l'Inde 153
CHAPITRE II. Les Kārikā et l'enseignement bouddhique des deux Véhicules 184
NOTE ADDITIONNELLE. Les gardes infernaux sont-ils des êtres ? 209

TROISIÈME PARTIE.

Les Stances de Dhārmika Subhūti. 212

APPENDICE. Note sur l'Enfer bouddhique au Cambodge 295

TABLE DES INDEX.

I. Index ethnographique 317
II. Index philologique 319
III. Index des mots ou emplois nouveaux ou remarquables 320
IV. Index des Auteurs et Ouvrages anciens 322
V. Index bibliographique 326

g 55515 _ S

TRAVAUX ET MÉMOIRES
DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE

Publiés sous la direction de M. Henri LAUGIER, Président du Comité directeur de l'Institut d'Ethnologie ; de M. Marcel MAUSS, Professeur au Collège de France, Secrétaire général de l'Institut d'Ethnologie, et de M. Paul RIVET, Professeur au Muséum d'Histoire Naturelle, Secrétaire général de l'Institut d'Ethnologie.

Tome I. WATERLOT (Em.-G.), *Chef de l'Imprimerie officielle de Madagascar.* Les Bas-Reliefs des Bâtiments royaux d'Abomey (Dahomey). Paris, 1926, VI-56 pages, 2 fig., 23 pl. dont 18 en couleurs, cart. toile. France et Colonies **62** fr. **50.** — Étranger **87** fr. **50**

Tome II. LUQUET (G.-H.), *Professeur de philosophie au Lycée Rollin.* L'Art Néo-Calédonien, documents recueillis par M. Marius ARCHAMBAULT, Receveur des Postes à Houaïlou. Paris, 1926, 1-160 p., 241 fig., 20 pl., cart. toile. France et Col. **62** fr. **50.** — Étranger **87** fr. **50**

Tome III. MAUNIER (René), *Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Paris, Ancien Directeur de l'Institut de Sociologie de l'Afrique du Nord.* La construction collective de la maison en Kabylie. Étude sur la coopération économique chez les Berbères du Djurjura. Paris, 1926, 81 p., 9 fig., 3 pl. cart. toile. France et Colonies **37** fr. **50.** — Étranger **56** fr. **25**

Tome IV. TRAUTMANN (René), *Médecin major de première classe des troupes coloniales.* La littérature populaire à la Côte des Esclaves. Contes. Proverbes. Devinettes. Paris, 1927, VII-105 pages, cartonné toile.......... France et Colonies **37** fr. **50.** — Étranger **56** fr. **25**

Tome V. BAUDIN (Louis), *Professeur à la Faculté de Droit de Dijon.* L'empire socialiste des Inka. Paris, 1928, IX-294 p., 4 cartes, cart. toile. France et Col. **62** fr. **50.** — Étranger **87** fr. **50**

Tome VI. HOMBURGER (L.), *Docteur ès lettres.* Les préfixes nominaux dans les parlers peul, haoussa et bantous. Paris, 1929, XI-167 p., cart. toile. France et Col. **37** fr. **50.** — Étranger **56** fr. **25**

Tome VII. LABOURET (H.), *Professeur à l'École Coloniale et à l'École des Langues orientales vivantes,* et RIVET (P.), *Professeur au Muséum d'Histoire Naturelle.* Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVII[e] siècle. Paris, 1929, 63 p., 20 pl., cartonné toile.
France et Colonies **37** fr. **50.** — Étranger **56** fr. **25**

Tome VIII. LEENHARDT (Maurice), Notes d'ethnologie néo-calédonienne. Paris, 1930, IX-265 p., 36 pl. dont 4 en coul., 2 cartes, cart. toile. France et Col. **125** fr. — Étranger **150** fr.

Tome IX. LEENHARDT (Maurice), Documents néo-calédoniens. Paris, 1932, 514 p., cart. toile. Paris, 1935, VI-414 p., cartonné toile.. France et Colonies **100** fr. — Étranger **125** fr.

Tome X. LEENHARDT (Maurice), Vocabulaire et Grammaire de la langue Houaïlou. Paris, 1935, VI-414 p., cart. toile............. France et Colonies **100** fr. — Étranger **125** fr.

Tome XI. ALBENINO (Nicolao de), Verdadera relacion delo sussedido enlos Reynos e provincias del Peru (Sevilla, 1549). Reproduction fac-simile avec une préface de J. Toribio MEDINA. Paris, 1930, cartonné toile.. France et Colonies **37** fr. **50.** — Étranger **56** fr. **25**

Tome XII. GRIAULE (Marcel), Le livre de recettes d'un dabtara abyssin. Paris, 1930, 100 p., cartonné toile........................ France et Colonies **62** fr. **50.** — Étranger **87** fr. **50**

Tome XIII. Tisserant (Ch.), *Missionnaire de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit.* Essai sur la grammaire Banda, Paris, 1930, 185 p., cart. toile.
France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XIV. Tisserant (Ch.), Dictionnaire Banda-Français. Paris, 1931, 611 pages, cartonné toile........................ France et Colonies **112** fr. **50**. — Étranger **137** fr. **50**

Tome XV. Labouret (H.), *Professeur à l'École Coloniale et à l'École des Langues Orientales vivantes.* Les Tribus du rameau Lobi, Volta Noire Moyenne, Afrique Occidentale. Paris, 1931, VI-510 p., 31 pl., 35 fig., cartonné toile. France et Colonies **125** fr. — Étranger **150** fr.

Tome XVI. Gaden (Henri), *Ancien Gouverneur des Colonies.* Proverbes et Maximes Peuls et Toucouleurs traduits, expliqués et annotés. Paris, 1932, XXXIII-368 p., cartonné toile.
France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XVII. Dordillon (Mgr). Grammaire et Dictionnaire de la langue des Iles Marquises : Marquisien-Français. Paris, 1931, VII-446 p., cartonné toile.
France et Colonies **62** fr. **50**. — Étranger **87** fr. **50**

Tome XVIII. Dordillon (Mgr). Dictionnaire de la langue des Iles Marquises : Français-Marquisien. Paris, 1932, 598 p., cartonné toile.
France et Colonies **62** fr. **50**. — Étranger **87** fr. **50**

Tome XIX. Monod (Théodore), *Docteur ès sciences, Assistant au Muséum d'Histoire Naturelle.* L'Adrar Ahnet. Contribution à l'étude archéologique d'un district saharien. Paris, 1932, 202 p., 103 fig., 3 pl., 3 cartes, cartonné toile.
France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XX. Ricard (Robert), *Docteur ès lettres.* La conquête spirituelle du Mexique. Paris, 1933, XX-400 p., 4 fig., 22 pl., 1 carte en couleurs, cartonné toile.
France et Colonies **100** fr. — Étranger **125** fr.

Tome XXI. Gaden (Henri), *Ancien Gouverneur des Colonies.* La vie d'El Hadj Omar. Qacida en Poular. Paris, 1935, XXIV-288 p., cartonné toile.
France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XXII. Cuisinier (Jeanne). Danses magiques de Kelantan. Paris, 1936, 209 p., 3 fig., 4 pl., cartonné toile............ France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XXIII. Guaman Poma de Ayala (Felipe). Nueva Corónica y Buen Gobierno (Codex péruvien illustré). Reproduction fac-simile. Paris, 1936, XXVIII-1179 p., cartonné toile.......................... France et Colonies **250** fr. — Étranger **275** fr.

Tome XXIV. Cohen (Marcel), *Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, Professeur à l'École des Langues Orientales vivantes.* Traité de langue amharique (Abyssinie). Paris, 1936, XV-444 p., XXXIII tableaux, cartonné toile.
France et Colonies **125** fr. — Étranger **150** fr.

Tome XXV. Hazoumé (Paul), *Ancien élève de l'École normale de Saint-Louis du Sénégal, Instituteur au Dahomey.* Le Pacte de Sang au Dahomey. Paris, 1937, VIII-170 p., 2 fig., 7 pl., cartonné toile.................... France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XXVI. Soustelle (Jacques), *Docteur ès lettres.* La Famille Otomi-Pame du Mexique Central. Paris, 1937, XVI-571 p., 22 fig., 17 pl., 9 cartes, cartonné toile.
France et Colonies **100** fr. — Étranger **125** fr.

Tome XXVII. Dumézil (Georges), *Directeur d'Études à l'École des Hautes Études.* Contes Lazes. Paris, 1937, XIII-132 p., cartonné toile. France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XXVIII. Sachs (Curt), *Ancien Professeur à l'Université de Berlin, Ancien Chargé de Mission au Musée d'Ethnographie de Paris, Professeur à l'Université de New York.* Les Instruments de Musique de Madagascar. Paris, 1938, IX-96 p., 21 fig., 17 pl., cartonné toile.
France et Colonies **37** fr. **50**. — Étranger **56** fr. **25**

Tome XXIX. Grébaut (Sylvain), *Professeur de Langue et de Littérature éthiopiennes à l'Institut Catholique de Paris.* Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la Collection Griaule. Première Partie. Paris, 1938, IX-320 p., 8 pl., cartonné toile.
France et Colonies **100** fr. — Étranger **125** fr.

Tome XXX. Grébaut (Sylvain). Catalogue des Manuscrits éthiopiens de la Collection Griaule. Deuxième Partie.. *Sous Presse*

Tome XXXI. Feghali (Mgr Michel), *Professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux.* Proverbes libanais. Paris, 1938, XVIII-848 p., cartonné toile.
France et Colonies **150** fr. — Étranger **187** fr. **50**

Tome XXXII. Griaule (Marcel), *Directeur adjoint du Laboratoire d'Ethnologie de l'École des Hautes Études.* Jeux Dogons. Paris, 1938, VII-292 p., 132 fig., 12 pl., cartonné toile.
France et Colonies **62** fr. **50**. — Étranger **87** fr. **50**

Tome XXXIII. Griaule (Marcel). Masques Dogons. Paris, 1938, XI-896 p., 261 fig., XXII pl., cartonné toile.
France et Colonies **250** fr. — Étranger **275** fr.

Tome XXXIV. Dubois (Henri), *S. J.* Monographie des Betsileo (Madagascar). Paris, 1938, XVIII-1510 p., 191 fig., 10 pl., cartonné toile.
France et Colonies **250** fr. — Étranger **275** fr.

Tome XXXV. Mus (Paul), *Docteur ès lettres, Membre de l'École française d'Extrême-Orient.* La Lumière sur les Six Voies. Paris, 1939, XXX-330 p., 6 pl., cartonné toile.
France et Colonies **100** fr. — Étranger **125** fr.

Tome XXXVI. Sacleux (Charles), *C. S. Sp. Ancien Missionnaire apostolique à Zanzibar.* Dictionnaire Swahili-Français, tome I. Paris, 1939, 479 p., cartonné toile.
France et Colonies **125** fr. — Étranger **150** fr.

Tome XXXVII. Sacleux (Charles). Dictionnaire Swahili-Français, tome II....... *Sous Presse*

INSTRUCTIONS POUR LES VOYAGEURS.

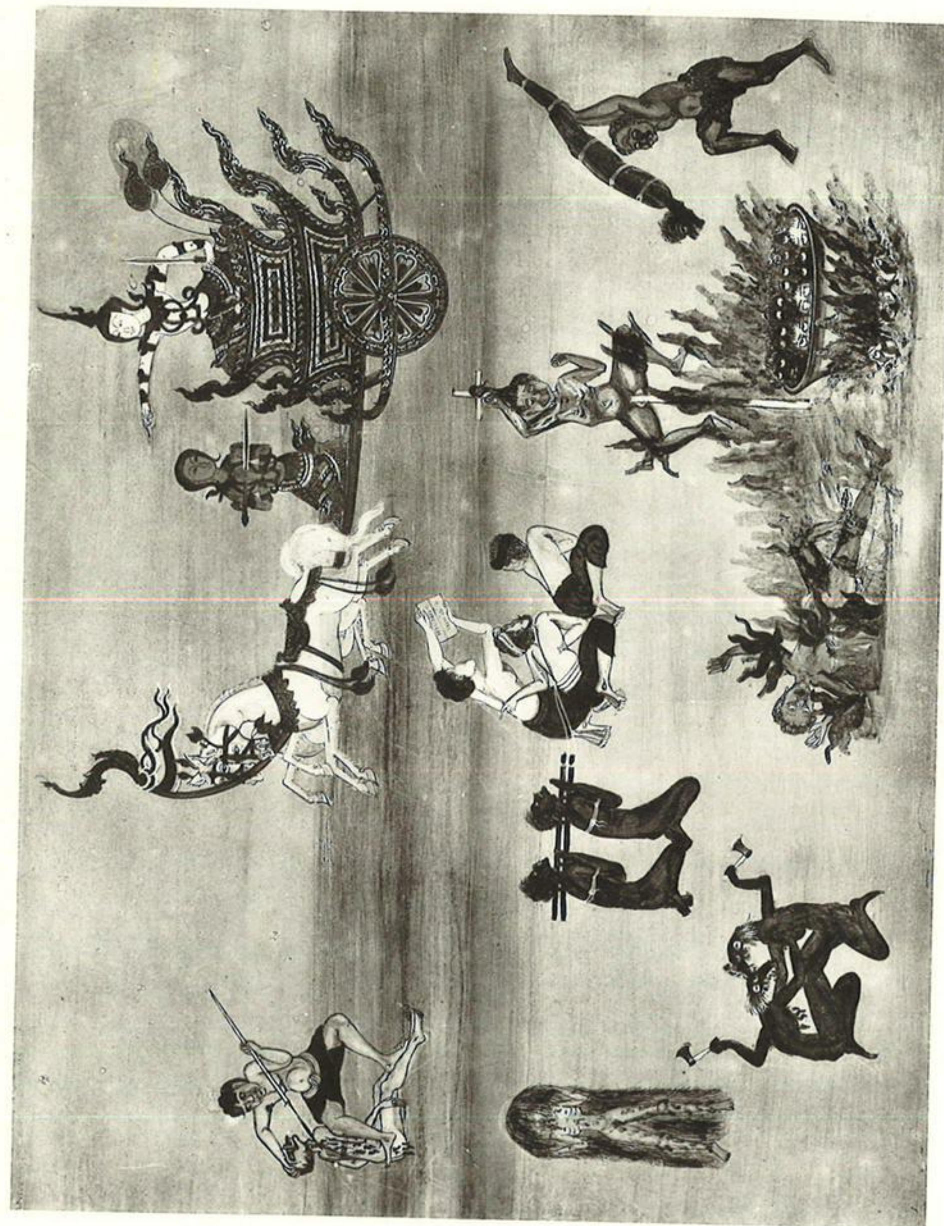
Cohen (Marcel). Instructions d'enquête linguistique. Paris, 1928, 127 pages, cartonné, in-8°.............................. France et Colonies **15** fr. — Étranger **18** fr. **75**

Cohen (Marcel). Questionnaire linguistique. I. Paris, 1928, cartonné, in-8°.
France et Colonies **25** fr. — Étranger **31** fr. **25**

Cohen (Marcel). Questionnaire linguistique. II. Paris, 1928, cartonné, in-8°.
France et Colonies **25** fr. — Étranger **31** fr. **25**

Tous les paiements doivent être faits au nom de l'**Institut d'Ethnologie**, Musée de l'Homme, Palais de Chaillot, Place du Trocadéro, Paris (16e), soit par chèque postal : Paris 913.59, soit par chèque, barré ou non.

ÉDITÉ PAR L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE
DE
L'UNIVERSITÉ DE PARIS



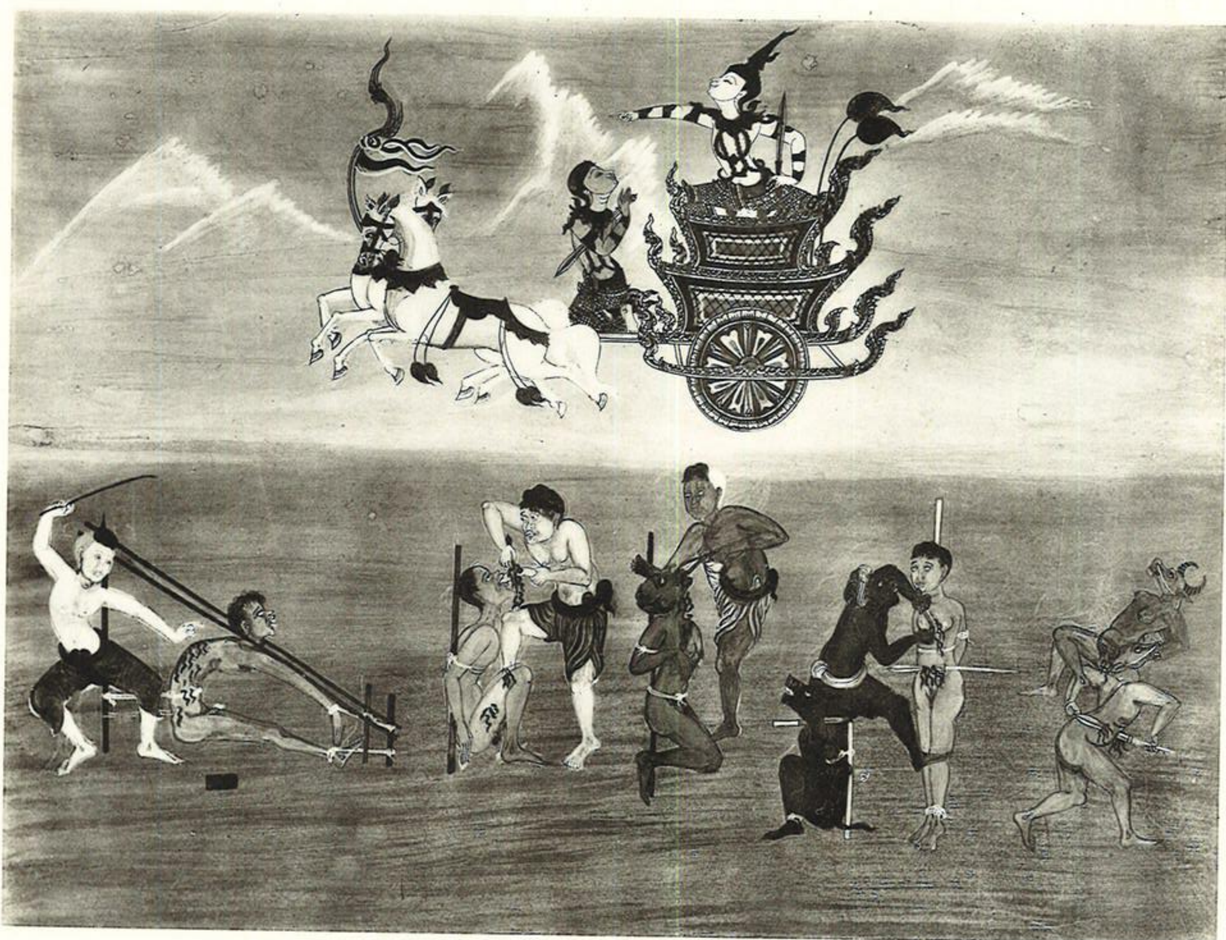
I. - L'Enfer bouddhique, peinture cambodgienne, coll. E. F. E. O. Cf. p. 71-72.



II. - L'Enfer bouddhique, peinture cambodgienne, coll. E. F. E. O. Cf. p. 71.



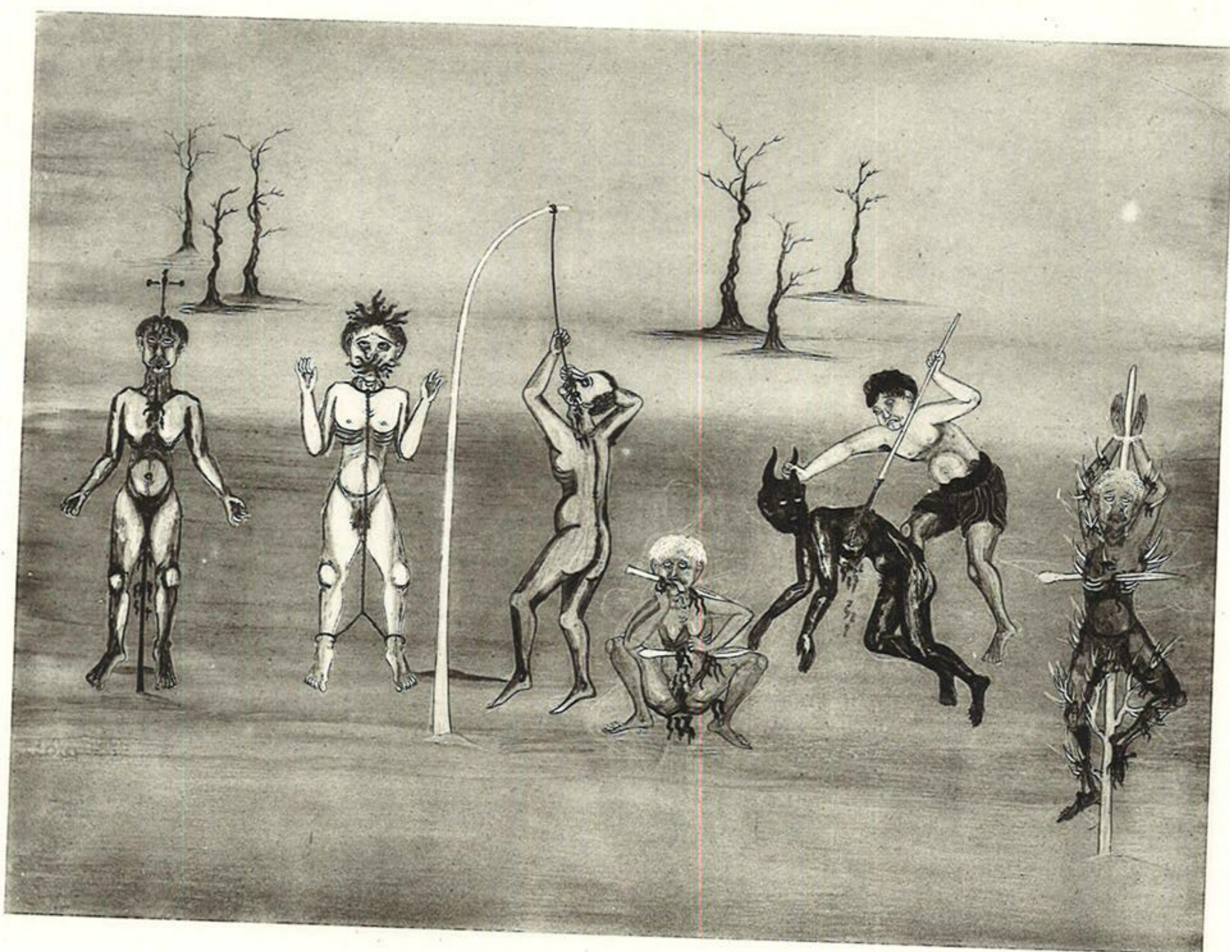
III. - L'Enfer bouddhique, peinture cambodgienne, coll. E. F. E. O. Cf. Kārikā 8 et 27.



IV. - L'Enfer bouddhique, peinture cambodgienne, coll. E. F. E. O. Cf. p. 86.



V. - L'Enfer bouddhique, peinture cambodgienne, coll. E. F. E. O. Cf. Kārikā 23 et 35.



VI. – L'Enfer bouddhique, peinture cambodgienne, coll. E. F. E. O.

G 55515-S

